PRZEGLĄD HUMANISTYCZNY

Indeks 370967
Nakład 340

NR 5 (446)
ROK LVIII

O STUDIACH POSTKOLONIALNYCH PISZĄ:

B. Popławski: *Marian Małowist – polihistor i pionier* postcolonial studies *w Polsce*

A.W. Nowak: *Czy możliwa jest metrologiczna suwerenność? Metrologia i ekonomia polityczna miary*

U. Markowska-Manista: *Kolonialne i postkolonialne uwikłania łowców-zbieraczy w Afryce Środkowej*

R. Chymkowski: *O pionierkach antropologicznych badań Algierii*

Z. Kołucka: *Kowboje i drwale – wizerunek człowieka Zachodu w nowej chińskiej narracji narodowej*

P. Marczewski: *Paradoksy samokolonizacji Europy Wschodniej*

L.M. Nijakowski: *O przydatności studiów postkolonialnych w badaniach Śląska*

M. Zajkowska: *Swoi, gdy polscy. Inni, gdy głusi. Praktyki kolonizatorskie wobec głuchych w Polsce*

WYDAWNICTWA UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO
WUW

WARSZAWA 2014

RADA REDAKCYJNA

Jerzy Franke, *Brigitte Gautier* (Paryż), *Jan Kieniewicz*, *Luigi Marinelli* (Rzym), *Alojzy Z. Nowak*, *Józef Porayski-Pomsta*, *Marcin Poręba*, *Paweł Stępień*, *Dorota Walczak-Delanois* (Bruksela), *Jerzy Wasilewski*, *Andrzej Waśkiewicz*, *Elżbieta Wichrowska*, *Erika Worbs* (Berlin)

REDAKCJA

Tomasz Wójcik (redaktor naczelny)
Andrzej Markowski (zastępca redaktora naczelnego)
Lena Magnone (sekretarz redakcji)
Marta Bucholc, *Roman Chymkowski*, *Andrzej Kołakowski*, *Ryszard Kulesza*, *Joanna Michalik*, *Lech M. Nijakowski*, *Małgorzata Semczuk-Jurska*, *Grażyna Szelągowska*, *Jagoda Wierzejska*

Redakcja naukowa – *Roman Chymkowski*, *Lech M. Nijakowski*

Adres redakcji:

00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4
www.przegladhumanistyczny.uw.edu.pl
e-mail: przegladhumanistyczny@uw.edu.pl

Redaktor prowadzący: *Dorota Dziedzic*

Redaktor: *Wiesława Kruszka*

ISSN 0033-2194

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2014

Czasopismo recenzowane
Edycja papierowa jest wersją pierwotną pisma

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4
wuw@uw.edu.pl
Dział Handlowy: tel. (48 22) 55-31-333
e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl
Księgarnia internetowa: http://www.wuw.pl/ksiegarnia

Skład, łamanie i wersja elektroniczna: *Dariusz Dejnarowicz*

PRZEGLĄD HUMANISTYCZNY

PISMO UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

Rok LVIII 2014 5 (446)

SPIS TREŚCI

Roman Chymkowski, Lech M. Nijakowski – Wprowadzenie 3
Błażej Popławski – Marian Małowist – polihistor i pionier *postcolonial studies* w Polsce 5
Andrzej W. Nowak – Czy możliwa jest metrologiczna suwerenność? Metrologia i ekonomia polityczna miary 19
Urszula Markowska-Manista – Kolonialne i postkolonialne uwikłania łowców-zbieraczy w Afryce Środkowej 33
Roman Chymkowski – O pionierkach antropologicznych badań Algierii 47
Zuzanna Kołucka – Kowboje i drwale – wizerunek człowieka Zachodu w nowej chińskiej narracji narodowej 59
Paweł Marczewski – Paradoksy samokolonizacji Europy Wschodniej 73
Lech M. Nijakowski – O przydatności studiów postkolonialnych w badaniach Śląska 83
Monika Zajkowska – Swoi, gdy polscy. Inni, gdy głusi. Praktyki kolonizatorskie wobec głuchych w Polsce 97

Z WARSZTATU HUMANISTÓW

Teodora Konach – Manifestacja tożsamości w kulturze niematerialnej 107

DYSKUSJE I POLEMIKI

Piotr Kulas – Europa Środkowo-Wschodnia w oczach inteligencji 119
Marek Łaziński – Jeszcze o słowie *Murzyn* i o stereotypach. Po lekturze artykułu Margaret Ohii *Mechanizmy dyskryminacji rasowej w systemie języka polskiego* 127

RECENZJE I PRZEGLĄDY

Damian Włodzimierz Makuch – Bez (czarnej) maski 143
Jowita Wiśniewska – Postkolonialny krajobraz dyskursu w Polsce 148

CONTENTS

Roman Chymkowski, Lech M. Nijakowski – Introduction 3
Błażej Popławski – Marian Małowist – Polyhistor and Pioneer of Postcolonial Studies in Poland 5
Andrzej W. Nowak – Is Metrological Sovereignty Possible? Metrology – Political Economy of Measure 19
Urszula Markowska-Manista – Colonial and Postcolonial Dimensions of Entanglement of Hunter-Gatherers in Central Africa 33
Roman Chymkowski – About Pioneers of Anthropological Research of Algeria 47
Zuzanna Kołucka – Cowboys and Lumberjacks – Image of a Westerner in China's New National Narrative 59
Paweł Marczewski – Paradoxes of Self-Colonization of Eastern Europe 73
Lech M. Nijakowski – About Usefulness of Postcolonial Studies in Research on Silesia 83
Monika Zajkowska – Part of us if Polish. Different if Deaf. Colonizing Practices towards the Deaf in Poland 97

HUMANIST PERSPECTIVE

Teodora Konach – Manifestation of Identity in Intangible Culture 107

DISCUSSIONS AND POLEMICS

Piotr Kulas – East-Central Europe in the Eyes of the Intelligentsia 119
Marek Łaziński – Once Again on the Word *Negro* and Stereotypes. After Reading the Article *Mechanisms of Racial Discrimination in the Polish Language System* by Margaret Ohia 127

REVIEWS AND NOTICES

Damian Włodzimierz Makuch – Without (Black) Mask 143
Jowita Wiśniewska – Post-Colonial Landscape of Discourse in Poland 148

WPROWADZENIE

Rosnące zainteresowanie badaniami nowych form zależności byłych kolonii nie może dziwić – życie ponad trzech czwartych ludzkości kształtowane było przez doświadczenie kolonizacji. Studia te mają nie tylko dużą wartość poznawczą, ale stanowią także rozrachunek z kolonialnym uwikłaniem europejskich nauk społecznych, z których wiele wyrosło na krzywdzie represjonowanej rdzennej ludności. Jak w przypadku każdej mody akademickiej, mamy jednak do czynienia z aplikowaniem dyskursu postkolonialnego do prawie każdego zagadnienia. Czy te nowe opisy wnoszą jakąś naukową wartość dodaną, czy też są jedynie tłumaczeniem starej narracji na nowy, popularny język studiów postkolonialnych? Liczne wątpliwości nakazują krytyczny rozrachunek ze stanem wiedzy, zwłaszcza w przypadku badań dotyczących krajów Europy Środkowej i Wschodniej.

Podstawowe wnioski płynące z rozpoznań mieszczących się w ramach perspektywy postkolonialnej i – czasem traktowanej jako oddzielna – postzależnościowej (*subaltern studies*) są dziś dobrze znane. Dobrą miarą ich przyswojenia jest obecność odpowiednich rozdziałów w podręcznikach akademickich traktujących o współczesnych teoriach społeczeństwa czy kultury. Nie chcemy tu rozstrzygać interesującej skądinąd kontrowersji, czy i ewentualnie pod jakimi warunkami ujęcia postkolonialne można określić mianem teorii w takim samym sensie jak np. psychoanalizę czy strukturalizm, i czy nie lepiej mówić w tym kontekście – podobnie jak w przypadku wielu innych inkarnacji *cultural studies* – o perspektywie albo wręcz o pewnym polu zainteresowań. Niezależnie od wyniku takich potencjalnych rozważań o charakterze metateoretycznym, które zapewne musiałyby uwzględnić postulaty analityczne socjologii wiedzy, jesteśmy przekonani, że bogata literatura z dziedziny studiów postkolonialnych dowodzi tego, że ferment intelektualny wywołany przez kontynuatorów myśli Frantza Fanona i Edwarda W. Saida pozwolił zwrócić uwagę na wiele kulturowych i społecznych zjawisk będących konsekwencją szeroko pojętych kolonialnych i postkolonialnych zależności, walnie przyczyniając się nie tylko do zobaczenia w nowym świetle problemów dotychczas inaczej opisywanych, ale także do wykrystalizowania całych pól badawczych – na tyle szerokich i poznawczo doniosłych, że dziś można już mówić o instytucjonalizacji studiów postkolonialnych. Nie zamierzając powielać ani kwestionować podręcznikowych ustaleń, chcielibyśmy – zwłaszcza w dziedzinach rzadko traktowanych jako typowe pola postkolonialnych eksploracji – sformułować kilka pytań sprawdzających potencjał interpretacyjny tkwiący w tej perspektywie.

Przy okazji chcielibyśmy również zaakcentować wkład uczonych polskich, którzy – jak sądzimy – w wielu przypadkach zbyt pochopnie są wyłączani z pisanej – choćby przywołaniami bibliograficznymi – historii studiów postkolonialnych. Kieruje nami nie tyle intencja „naukowego nacjonalizmu", ile raczej przeświadczenie o tym, że uwzględnienie dokonań tych uczonych pozwoli ujęcia te pogłębić i skierować na mniej oczywiste pola.

Trzonem numeru, który oddajemy czytelnikom do rąk, jest blok tematyczny, w którym prezentujemy artykuły pióra historyków, socjologów i antropologów zogniskowane wokół pytań i problemów, jakie w obrębie pól badawczych poszczególnych dziedzin współczesnych nauk humanistycznych i społecznych pozwala postawić perspektywa postkolonialna. Blok otwiera studium *Marian Małowist – polihistor i pionier „postcolonial studies" w Polsce* autorstwa Błażeja Popławskiego. W naszym przekonaniu dorobek naukowy Mariana Małowista jest nie dość dobrze przyswojony przez współczesną naukę i tym bardziej zasługuje na to, by przypominać, że niektóre jego idee wyprzedzały epokę, w której tworzył. Inspirowany myślą Witolda Kuli obszerny artykuł Andrzeja W. Nowaka pt. *Czy możliwa jest metrologiczna suwerenność? Metrologia i ekonomia polityczna miary*, zręcznie wykorzystujący najlepsze tradycje socjologii historycznej, stawia pytanie o to, co ekonomia polityczna miary ma do zaoferowania perspektywie postkolonialnej. Artykuł Urszuli Markowskiej-Manista pt. *Kolonialne i postkolonialne uwikłania łowców-zbieraczy w Afryce Środkowej* odsłania współczesne mechanizmy cywilizacyjne zmierzające do terytorialnego i mentalnego wywłaszczenia Pigmejów z ich zasobów naturalnych i opartego na przekazie ustnym dziedzictwa kulturowego. Artykuł Romana Chymkowskiego *O pionierkach antropologicznych badań Algierii* ukazuje – na przykładzie sylwetki Germaine Tillion – narodziny francuskiej etnografii z ducha polityki kolonialnej, stawiając tezę o wciąż ciążącym nad perspektywą antropologiczną brakiem narzędzi odpowiednich do badania kultur muzułmańskich. Zuzanna Kołucka na podstawie swoich badań terenowych opisuje jedno z popularnych widowisk chińskich, które współczesnym mieszkańcom Państwa Środka prezentuje wyobrażenia o mieszkańcach Zachodu. Wnioski płynące z tej analizy są interesujące nie tylko ze względu na manifestujące się w omawianym zjawisku napięcie swój – obcy, ale także z uwagi na słabo w Polsce znany kontekst chińskiego nacjonalizmu i chińskich teorii modernizacji. Artykuł Pawła Marczewskiego pt. *Paradoksy samokolonizacji Europy Wschodniej* stawia jedno z najważniejszych pytań o tożsamość kulturową Europy Wschodniej. Zrekonstruowawszy spory teoretyczne wokół koncepcji postkolonializmu, autor formułuje własne stanowisko metateoretyczne. Tekst Lecha M. Nijakowskiego pt. *O przydatności studiów postkolonialnych w badaniach Śląska* jest próbą odpowiedzi na pytanie o to, czy studia postkolonialne pozwalają powiedzieć coś nowego o gospodarczej peryferyjności i specyfice tożsamości Ślązaków i Śląska. Blok tematyczny zamyka artykuł Moniki Zajkowskiej *Swoi, gdy polscy. Inni, gdy głusi. Praktyki kolonizatorskie wobec głuchych w Polsce*. Autorka stawia w nim pytanie, czy o głuchych należy myśleć jak o kulturze, a zatem czy tworzenie dla nich z zewnątrz, tzn. przez osoby słyszące, wizualnych systemów komunikacji jest praktyką symbolicznej kolonizacji.

Roman Chymkowski, Lech M. Nijakowski

Błażej Popławski
(Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne)

MARIAN MAŁOWIST – POLIHISTOR I PIONIER *POSTCOLONIAL STUDIES* W POLSCE

> Dla badacza cywilizacji Czarna Afryka jest przypadkiem wyjątkowym. [...] Ma szczęście być światem, który pod względem kulturowym właśnie się kształtuje. Na jej przykładzie możemy obserwować wszystkie możliwe formy: od najbardziej archaicznych po najbardziej postępowe struktury miejskie oraz wszystkie stadia „akulturacji".
>
> (Fernand Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, Warszawa 2006, s. 171)

> Tym, co pozwala historykom na uhistorycznienie średniowiecza czy starożytności, jest fakt, że światy te nigdy nie są całkowicie stracone. Zamieszkujemy ich fragmenty, nawet jeżeli zaliczamy się do ludzi nowożytnych i świeckich. Żyjemy bowiem w supłach czasu, które próbujemy rozplątać, jakby były one częściami węzła.
>
> (Dipesh Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, Poznań 2011, s. 141)

AFRYKA – CENTRUM CZY PERYFERIE BADAŃ POSTKOLONIALNYCH?

Studia postkolonialne stanowią interdyscyplinarną perspektywę poznawczą, wywodzącą się z marksizmu, postmodernizmu, poststrukturalizmu, prac Jacques'a Lacana, Michela Foucaulta, Jacques'a Derridy, a także metodologii szkoły „Annales"[1], umożliwiającą, jak pisał kenijski intelektualista Ngũgĩ wa Thiong'o, tzw. dekolonizację umysłów[2] – oderwanie się od europocentrycznej, kartezjańskiej epistemologii „wielkich narracji", opis zmiany postrzegania świata dzięki dekonstrukcji tożsamości. Istotny wkład w rozwój *postcolonial studies* wniosły prace historyków – choć w wypadku badaczy postkolonialnych lepszym określeniem

[1] M.F. Gawrycki, A. Szeptycki, *Podporządkowanie – niedorozwój – wyobcowanie. Postkolonializm a stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2011, s. 51–61.

[2] N. wa Thiong'o, *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, London 1986.

wydaje się nazwanie ich „polihistorami", naukowcami przekraczającymi w swych pracach bariery czasu, przestrzeni, kultur i cywilizacji.

We wstępie zauważyć należy, że początek studiów postkolonialnych (dwie z możliwych cezur wiążą się z publikacjami *Wyklętego ludu ziemi* Frantza Fanona w roku 1961 oraz *Orientalizmu* Edwarda Saida w roku 1978[3]) przypadł na drugą i trzecią dekadę po zakończeniu drugiej wojny światowej. W okresie tym podjęto nową refleksję nad teorią marksistowską, opisem jej braków, często z perspektywy poststrukturalistycznej. Hinduska badaczka *postcolonial studies*, Leela Gandhi pisze: „wobec braku jakiejkolwiek poważnej bądź autentycznej myśli «lewicowej» większość intelektualistów [...] ratowała się ucieczką w symboliczne gesty i pozbawione charakteru formy [...] «trzecioświatowości»"[4]. Zdaniem Gandhi wstrząs społeczny roku 1968 przyniósł kryzys narracji marksizmu – teorii uniwersalistycznej i totalizującej. Wyłoniła się potrzeba nowego opisu Trzeciego Świata, uwzględniająca określone potrzeby i doświadczenia polityczne skolonizowanego świata. Już w pracach Saida i Fanona można znaleźć liczne passusy świadczące o kulturowej nieadekwatności teorii marksistowskiej, potwierdzające zamknięcie się Marksa na świat europejski. Postkolonializm, korzystając z myśli lewicowej, sformułował wersję zaangażowanej teorii poznania, upodmiotawiającej Trzeci Świat. Do obserwacji utrzymanych w tych duchu nawiązywali także (najczęściej *implicite*) polscy badacze, modernizując marksistowską perspektywę zmiany społecznej w Afryce, wskazując nowe ścieżki badawcze i metodologiczne.

Na skutek narodzin *postcolonial studies* zagadnienia dotychczas zarezerwowane dla antropologów społecznych i socjologów kultury weszły na stałe do problematyki prac podejmowanych przez specjalistów z innych dziedzin[5]. Anna Sosnowska w pracy poświęconej debatom historyków nad kwestiami niedorozwoju (m.in. pracom Małowista o Afryce) pisze o „uwrażliwieniu"[6] specjalistów na tematykę krajów rozwijających się, konieczności wykształcenia nowego, postkolonialnego spojrzenia na cywilizacje odmienne od europejskich.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest analiza wizerunku Afryki w pracach polskiego mediewisty, „polihistora" – Mariana Małowista (1909–1988)[7]. Podkreślić

---

[3] Polski przekład *Wyklętego ludu ziemi* ukazał się w 1985 r., a *Orientalizmu* dopiero w 1991 r.

[4] L. Gandhi, *Teoria postkolonialna: wprowadzenie krytyczne*, Poznań 2008, s. 68.

[5] B. Popławski, *Polska Szkoła Rozwoju – zapomniany paradygmat nad transformacją globalnego Południa*, „Kultura Współczesna" 2012, nr 3 (74), s. 184–196.

[6] A. Sosnowska, *Zrozumieć zacofanie. Spory historyków o Europę Wschodnią (1947–1994)*, Warszawa 2004, s. 187.

[7] Marian Małowist urodził się w Łodzi w 1909 r. Studiował historię na Uniwersytecie Warszawskim. Magisterium poświęcił związkom Flandrii i Polski w XIII i XIV w. Doktorat o handlu zagranicznym Szwecji w XV w. obronił pod kierunkiem Marcelego Handelsmana w 1934 r. Innym jego mistrzem był socjolog i historyk kultury Stefan Czarnowski. Małowist naukowo poświęcił się historii powszechnej średniowiecza. W latach 1931–1939 pracował jako nauczyciel gimnazjalny. Podczas drugiej wojny światowej angażował się w tajne nauczanie. Od 1942 r. ukrywał się ze względu na pochodzenie żydowskie. Habilitował się, na podstawie dysertacji o historii genueńskiej Kaffy, wkrótce po zakończeniu wojny. Zatrudniony w Instytucie Historycznym UW kolejno jako docent (1947), kierownik Katedry Historii Społeczno-Gospodarczej (1949), profesor nadzwyczajny (1952), profesor zwyczajny (1955), jednocześnie pracował w Instytucie Historii Polskiej Akademii Nauk (1954–1968). Biogram naukowy Mariana Małowista: H. Samsonowicz, *Seminarium Mariana Małowista*, „Przegląd Historyczny" 2005, t. XCVI, z. 2, s. 195–203; tenże, *Mariana*

należy, że Afryka stanowiła dla niego, jak dla wielu innych polskich badaczy, zarówno główny przedmiot refleksji, jak i inspirację do dalszych, często interdyscyplinarnych wysiłków badawczych. „Odkrycie" potencjału Trzeciego Świata na skutek procesu dekolonizacji zmusiło badaczy humanistycznych i ekonomicznych do powtórnej konceptualizacji terminów takich jak „rozwój", „postęp", „rewolucja". W przypadku Małowista „skok" ten oznaczał przejście od studiów nad gospodarką polską, rzemiosłem średniowiecznym i dziejami Hanzy w stronę analiz funkcjonowania struktur państwowych i ekonomicznych Afryki i Azji[8].

AFRYKA JAKO ELEMENT SYSTEMU ŚWIATOWEGO

Polityka bloku wschodniego traktowała Trzeci Świat jako teren starcia z zachodnim imperializmem. Ujęcie takie nie sprzyjało upodmiotowieniu Afryki oraz wpłynęło na trudne początki instytucjonalizacji naukowych środowisk afrykanistycznych[9]. W pracach niektórych polskich humanistów z drugiej połowy XX w. można jednak znaleźć interesujące, postkolonialne, ujęcie integracji Afryki z resztą świata, odwołujące się do modelu systemu-świata. Paradygmat ten wykrystalizował się jako polemika z modernistami i dependystami, skutek coraz częstszego radykalnego zerwania z metropolią, na które decydowały się kraje pokolonialne. Wedle zwolenników teorii systemu światowego *delinking* nie oznaczał zwrotu ku autarkiczności, lecz odcięcie od imperatywu maksymalnej liberalizacji rynku i zorientowanie jej na rozwój wewnętrzny kraju, zamiast integracji z globalnym rynkiem.

Za twórcę paradygmatu *world-system theory* uznaje się najczęściej Immanuela Wallersteina, który – co należy podkreślić – rozpoczął karierę zawodową od prac poświęconych Afryce[10]. Wedle Wallersteina trendy zmiany społecznej powinno się badać holistycznie, w obrębie globalnego systemu powiązań i nierówności, wielowymiarowo i interdyscyplinarnie, uwzględniając, zapożyczony od szkoły „Annales", kontekst długiego trwania (*la longue durée*). Wallerstein dzielił świat na centrum (zyskujące na wymianie ekonomicznej), peryferie (strefy, które w procesie dystrybucji traciły wypracowane nadwyżki) oraz półperyferie (kraje nieznajdujące się pod tak silną dominacją ekonomiczną jak peryferie, ale niezajmujące jednocześnie pozycji równie strategicznej jak centrum). Wedle Wallersteina istnienie półperyferii staje się kluczowe dla trwałości systemu. Odgrywają one rolę stabilizatora wymiany ekonomicznej (porównywalną do roli klasy średniej we współczesnym społeczeństwie). Kapitalizm powstały w Europie Zachodniej epoki nowożytnej rozwijał

Małowista pisarstwo historyczne, „Historyka" 1990, t. XX, s. 51–56; M. Tymowski, *Marian Małowist (19 XII 1909 – 20 VII 1988)*, „Kronika Warszawy" 1989, nr 2, s. 235–245; T. Siewierski, *Małowist, historyk z Ligi Mistrzów*, „Gazeta Wyborcza" z 21 grudnia 2009; T.P. Rutkowski, *Nauki historyczne w Polsce 1944–1970. Zagadnienia polityczne i organizacyjne*, Warszawa 2007, s. 32.

[8] Z prac poświęconych Azji wspomnieć należy: M. Małowist, *Tamerlan i jego czasy*, Warszawa 1985.

[9] B. Popławski, *Z dziejów pewnego towarzystwa. O początkach działalności Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Afrykańskiej w Warszawie*, w: *Cudzoziemcy w Warszawie*, red. P. Pleskot, Warszawa 2012, s. 189–202.

[10] I. Wallerstein, *The Road to Independence: Ghana and the Ivory Coast*, The Hague 1964; tenże, *Africa. The Politics of Unity*, New York 1967.

się poprzez wyzysk kolonialny kolejnych obszarów, żeby na przełomie XIX i XX stulecia stać się prawdziwie ogólnoświatowym systemem[11]. W ujęciu takim kolonizacja Afryki stanowiła skutek kryzysu w światowej gospodarce oraz poszukiwania nowych obszarów produkcji surowcowej przez *world-system*.

Immanuel Wallerstein stworzył koncepcje świata-systemu, odwołując się do prac historyków: Fernanda Braudela oraz Mariana Małowista, polskiego mediewisty, w którego pracach z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych Afryka stanowiła jeden z głównych tematów badań[12]. Jak pisał Antoni Mączak, uczeń polskiego badacza, Małowist nie lubił teorii, nie używał słowa model[13], ale stworzył *de facto* niezwykle nowatorski model postkolonialnych interpretacji zmian historycznych wychodzących formalnie poza Europę. Według innego z uczniów Małowista, Michała Tymowskiego, [Małowist] „w dopiero *ex post* dostrzegany sposób konsekwentnie przenosił się z miejsca na miejsce w geografii świata późnośredniowiecznego czy wczesnonowożytnego. Metodę swoją jakby dyskretnie ukrywał, nie zawsze pisał *expressis verbis* i tylko my *ex post* możemy to znaleźć”[14].

MODEL ROZWOJU KOLONIALNEGO

Małowist jako jeden z pierwszych wschodnioeuropejskich badaczy wprowadził do debaty nad historią gospodarczą i nad teorią ekonomiczną kwestie zacofania, niedorozwoju i relacji między światem globalnej Północy i globalnego Południa (według ówczesnej nomenklatury: Pierwszego, Drugiego i Trzeciego Świata). Punktem wyjścia do analiz był dla niego marksizm. Jak pisał w pośmiertnym wspomnieniu o Małowiście Adam Manikowski: „przyjmowany przezeń nie jako sprzyjający lenistwu intelektualnemu zespół nienaruszalnych dogmatów, lecz ten rozumny

---

[11] To jedna z głównych dystynkcji odróżniających teorię Wallersteina od klasycznych ujęć annalistów, dla których skłonności kapitalistyczne mają wrodzony, naturalny charakter, nie są związane z żadnym określonym typem kultury, cywilizacji czy religii.

[12] Na szczególną uwagę zasługują następujące prace Mariana Małowista: *Wielkie państwa Sudanu Zachodniego w późnym średniowieczu*, Warszawa 1964; *Europa a Afryka Zachodnia w dobie wczesnej ekspansji kolonialnej*, Warszawa 1969; *Konkwistadorzy portugalscy*, Warszawa 1976. Po śmierci Małowista wydano zbiór jego artykułów: *Europa i jej ekspansja: XIV–XVII wiek*, Warszawa 1993 – tematyka afrykańska zajmuje połowę zbioru (s. 180–254). Warto dodać, że dorobek Mariana Małowista – głównie polsko- i francuskojęzyczny – do początku XXI w. był *de facto* niedostępny dla anglojęzycznych czytelników. Pierwsze angielskie wydanie prac Mariana Małowista ukazało się dopiero ponad dwadzieścia lat po jego śmierci – *Western Europe, Eastern Europe and World Development, 13th–18th Centuries. Collection of Essays of Marian Małowist*, red. J. Batou, H. Szlajfer, Brill, Leiden 2010. Przedmowę do tego wydania napisał Immanuel Wallerstein (por.: recenzja T. Siewierskiego w „Roczniku Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej” 2010, R. 10, z. 4, s. 151–156).

[13] Por.: A. Mączak, *Marian Małowist 1909–1988*, wstęp do: *Europa i jej ekspansja XIV–XVII w.*, oprac. A. Mączak, H. Zaremska, Warszawa 1993, s. 2.

[14] *Polska szkoła socjologii historycznej i historii gospodarczej: Witold Kula, Marian Małowist*, Konferencja zorganizowana 11 czerwca 2013 r. przez Polskie Towarzystwo Ekonomiczne (PTE), Le Monde diplomatique – edycja polska oraz Fundację im. Róży Luksemburg Polska, zapis stenograficzny dostępny na stronie PTE: http://www.pte.pl/243_konferencje_cd.html, dostęp 25 sierpnia, s. 25. Niezbędne poprawki językowe i stylistyczne – B.P.

i myślący, poszukujący genezy wielkich przekształceń społecznych i gospodarczych, słowem, ten marksizm, który stał się fascynacją dla francuskiej szkoły «Annales» czy inspiracją dla anglosaskich badań nad genezą społeczeństwa przemysłowego”[15].

Skłonność do marksizmu w pracach Małowista – m.in. tych, które dotyczyły kolonializmu – Anna Sosnowska tłumaczy przeżyciem pokoleniowym (doświadczenie Wielkiego Kryzysu i wyzwań związanych z budowaniem ładu społeczno-gospodarczego II RP) oraz atmosferą intelektualną okresu powojennego. Stwierdza ona: „Małowist, Kula i Topolski związali się z marksizmem na ogół z przekonania i bez dogmatyzmu, czasami tylko powoływali się nań ze względu na oficjalną ideologię. Nawet wtedy jednak trzymali się wysokich standardów warsztatowych ustalonych przez środowisko historyczne”[16]. Sosnowska postawę taką nazywa nawet rewizjonistyczną, prodemokratyczną i antystalinowską, przeciwstawiając jej oportunizm i propagandowe, prezentystyczne interpretacje dokonywane przez ideologów marksizmu i historyków partyjnych. Z drugiej jednak strony nie można zapomnieć, że Małowist dobrowolnie wstąpił w 1927 r. do Komunistycznego Związku Młodzieży Polskiej. Według Włodzimierza Lengauera „[Małowist] był związany z trockistowskim skrzydłem i czuł, że oni przegrywają, widział, że w polskim ruchu komunistycznym zwycięża prąd radziecko-stalinowski, [...] a do ZSRR miał zawsze niechętny stosunek”[17]. Z kolei Bronisław Geremek tak wspominał swojego nauczyciela: „Małowist był moim mistrzem marksistowskim, który nigdy nie należał do partii komunistycznej i odmówił wstąpienia do niej po wojnie. [...] Marksizm uważał za teorię żywą i otwartą, zarówno w oglądzie świata, który go otaczał, jak i w odniesieniu do przeszłości, którą badał. To uchroniło mnie, być może, od tego skostniałego marksizmu”[18]. Do innych wniosków doszedł badacz biografii Małowista, Tomasz Siewierski. Twierdzi on: „Marksizm trafiał do twórczości Mariana Małowista drogą zupełnie nieoczywistą – bardziej z Zachodu niż ze Wschodu, co w czasach, w których przyszło mu pracować, wygląda nieco paradoksalnie”[19]. Według Siewierskiego na percepcji marksizmu w pisarstwie Małowista w większym stopniu zaważyły wpływy materializmu zauważalne w pracach Fernanda Braudela, Marca Blocha oraz Henriego Pirenne’a niż czynniki, na które zwracają uwagę Sosnowska, Lengauer i Geremek.

Małowist nie snuł rozważań o materializmie historycznym, żadna z jego prac nie została zbudowana wokół teorii walki klas. Inspiracje marksistowskie są w nich niewątpliwie obecne – najłatwiej dostrzec je w analizach kryzysu feudalizmu, strefowości w rozwoju gospodarczym oraz zastosowaniu metod komparatystycznych, w tym do opisu procesów kolonizacji.

Wedle Sosnowskiej „model rozwoju kolonialnego Małowista był decydującym impulsem dla powojennej historiografii gospodarczej w Polsce”[20]. Główny obiekt zainteresowań badawczych Małowista, jak wielu innych badaczy *postcolonial*

---

[15] A. Manikowski, *Marian Małowist (1909–1988)*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” 1988, vol. 51, s. 23–24.

[16] A. Sosnowska, *Zrozumieć zacofanie*..., s. 107.

[17] Cyt. za: T. Siewierski, *Inspiracje marksistowskie w twórczości Mariana Małowista*, w: *Zimowa Szkoła historii najnowszej 2012*, red. Ł. Kamiński, G. Wołek, Warszawa 2012, s. 124.

[18] Tamże, s. 124.

[19] Tamże, s. 129.

[20] A. Sosnowska, *Zrozumieć zacofanie*..., s. 185.

studies, stanowiło zjawisko nierównomiernego podziału gospodarki i stratyfikacji regionalnej świata. Pisał: „jako główny cel stawiam przed sobą badania warunków wewnętrznych i zewnętrznych, które sprawiły, że w XVII w. te części Czarnego Lądu weszły w fazę ostrej regresji”[21]. „Celem pracy jest zbadanie wpływu wczesnej ekspansji europejskiej na ludy Afryki Zach. w XV i XVI w.”[22]. Małowista interesował wpływ ekspansji europejskiej na funkcjonowanie struktur społeczno-gospodarczych ludów afrykańskich zamieszkałych między Senegalem a Kamerunem[23]. Z drugiej strony, opisując poziom rozwoju gospodarczego Afryki na poziomie „mikro” (np. charakterystyka systemu targów miejskich w Sudanie Zachodnim[24]), starał się wyjaśnić procesy „makro” – charakter oddziaływania wczesnej kolonizacji na sytuację ekonomiczną państw Afryki przedkolonialnej. Jego ujęcie opierało się na analizie makrostruktur społeczno-gospodarczych kolonii portugalskich oraz państw Afryki przedkolonialnej, tzw. Sudanu Zachodniego, zwłaszcza imperiów Mali i Songhaju.

Kluczowe pojęcia do opisu to zależność i eksploatacja, dzięki którym Małowist przedstawiał formy podległości i kontaktów Afryki z Europą, dystansując się od uniwersalistycznych, europocentrycznych i esencjalistycznych modeli wyjaśnienia procesu historycznego. Nie traktował Czarnego Lądu jako egzotycznej *terra incognita* – doszukiwał się ponadkulturowych i ponadcywilizacyjnych podobieństw i różnic w rozwoju społeczno-politycznym Europy i Afryki. Zakładał, że właściwy opis i zrozumienie zmian w Sahelu Zachodnim może wnieść wkład w debatę nad źródłami wschodnioeuropejskiego zacofania. Afryka stawała się zatem ważnym *exemplum* w diagnozie uzależnienia ekonomik niezachodnioeuropejskich od „Starego Świata”, w sposób dyskretny zastępującym Europę Środkowowschodnią. Jak stwierdził Henryk Szlajfer: „Afryka nie interesowała go [Małowista] «tylko» czy «przede wszystkim» jako Afryka. Afryka interesowała go jako fragment szerszego znacznie bardziej obrazu dziejów powszechnych. [...] Myśląc o [określonym] miejscu Europy Wschodniej w tworzącym się systemie gospodarki europejskiej, [...] myślał o nim [...] jako o znajdującym się w sytuacji kolonialnej czy przypominającym sytuację kolonialną – z posługiwania się tym pojęciem [jednak] zrezygnował. [...] [Małowist] pisze, że sytuację Europy Wschodniej należałoby traktować jako «sui generis». Podkreślam [znaczenie] słowa «sui generis», [oznaczającego dla Małowista zakaz] odwoływania się do łatwych, pochopnych analogii z sytuacją klasycznego kolonializmu. Wprowadzenie tego pojęcia było dla niego bardzo ważne”[25]. Holizm i antyokcydentalizm modelu historycznego dostrzegł także Henryk Samsonowicz, inny z uczniów Małowista, stwierdzając, że cechą pisarstwa historycznego jego nauczyciela była „możliwość patrzenia na dzieje Europy nie przez pryzmat istniejących granic politycznych, językowych, religijnych, kulturowych, tylko przez pewną całościową koncepcję”[26]. Zdaniem Samsonowicza

---

[21] M. Małowist, *Wielkie państwa*..., s. 12.

[22] Tamże, s. 55.

[23] M. Małowist, *Europa a Afryka*..., s. 8.

[24] M. Małowist, *Targi i miasta w Sudanie Zachodnim od XIV do XVI w.*, w: *Europa i jej ekspansja*..., s. 212–233 (pierwsza publikacja – *Märkte Und Städte im westlichen Sudan vom 14. Bis 16. Jahrhundert*, „Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte” 1967, nr 2, s. 281–305).

[25] *Polska szkoła socjologii historycznej i historii gospodarczej*..., s. 9.

[26] T. Siewierski, *O Marianie Małowiście w stulecie urodzin*, http://www.mlodszaeuropa.pl/news/48/56/O-Marianie-Malowiscie-w-stulecie-urodzin.html, dostęp 27 sierpnia 2013; tenże, *Orientalistyczne zainteresowania Mariana Małowista i jego uczniów*, referat wygłoszony podczas

warsztat pracy Małowista cechowało przekonanie o istnieniu prawdy obiektywnej o przeszłości, krytycyzm wobec źródeł i „autorytetów" z branży historycznej oraz spojrzenie na historię Polski w perspektywie całego kontynentu. W pracach Małowista znika pokutująca w znacznej części polskiej humanistyki megalomania narodowa, przekonanie o wyjątkowości dziejów Polski i niechęć do wszelkich porównań – czy to synchronicznych, czy diachronicznych. Małowist to przykład historyka walczącego ze scharakteryzowanym przed Edwarda Saida zjawiskiem „orientalizmu" – podtrzymywania jednostronnego, sztucznego *de facto* obrazu globalnego Południa.

W badaniach Małowista zauważalna jest wyraźna inspiracja teorią materializmu (sfera standardów warsztatowych, terminologii skupiającej się na opisie zjawisk ze świata „bazy"). Założenia te w wielu miejscach były także zbieżne z teorią zależności, zwłaszcza w ujęciach genezy kapitalizmu w Pierwszym i Trzecim Świecie, mechanizmów reprodukcji systemu zależności – co nie przeczy nowatorstwu tez stawianych przez historyka, który, jak uważa Sosnowska, „prawdopodobnie nie czytał prac dependystów"[27].

Małowist zdystansował się wobec wyjaśnień personalistycznych w historii – nawet aktywność konkwistadorów portugalskich w Afryce, mimo charakteru narracji źródeł przedstawiających losy wybitnych jednostek, interpretował jako działalność złożonej grupy społecznej[28]. Stworzył on postkolonialny model wyjaśniający wizję podziału podmiotów gospodarczych ze względu na przynależność do określonej geograficznie strefy gospodarczej. Badał, jak stwierdziła Anna Sosnowska, „moment kolonialny czy półkolonialny"[29] – tendencje sprzyjające rozwojowi społecznemu albo ten rozwój hamujące oraz, patrząc z perspektywy psychospołecznej, problem kontaktu międzykulturowego, percepcję „Inności", reakcje Afrykanów na przybycie Europejczyków[30].

W modelu relacji globalnej Północy i globalnego Południa Małowist wyodrębniał strefy – w tym afrykańską – na podstawie obiektywnych kryteriów geograficzno-klimatycznych (np. wpływ środowiska geograficznego na wykształcenie się systemu plantacyjnego[31]) oraz sprawczości dominujących w danej przestrzeni klas społecznych (np. rola elit afrykańskich w handlu transsaharyjskim, eksporcie złota silnie oddziałującym na rozwój systemu monetarnego w średniowiecznej Europie[32]). Sprzeciwił się wizji „niedojrzałych" i prymitywnych plemion Afryki, społeczeństw pozbawionych historii i znajomości pisma, amorficznych bytów zatrzymanych w bezruchu i chaosie. Świat dzielił na Europę – „wyzyskującą" oraz resztę Globu – „wyzyskiwaną", zastrzegając jednak nieostrość tych terminów (np. aktywność Portugalczyków w Afryce nie stała się czynnikiem przesądzającym

---

Ogólnopolskiej Konferencji Orientalistycznej w Katedrze Historii Europy Wschodniej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 9 kwietnia 2013 r.

[27] A. Sosnowska, *Zrozumieć zacofanie*..., s. 186, 199.

[28] M. Małowist, *Konkwistadorzy*...

[29] *Polska szkoła socjologii historycznej i historii gospodarczej*..., s. 17–18.

[30] M. Małowist, *Europa a Afryka*..., s. 7–9.

[31] M. Małowist, *Początki systemu plantacyjnego: okres wielkich odkryć*, w: *Europa i jej ekspansja*..., s. 234–254 (pierwodruk: *Les débuts du système des plantations dans la période des grandes découvertes*, „Africana Bulletin" 1969, nr 100, s. 9–30).

[32] M. Małowist, *Uwagi o handlu złotem w Sudanie Zachodnim w Średniowieczu*, w: *Europa i jej ekspansja*..., s. 203–212 (pierwsza publikacja artykułu w: *Quelques observations sur la commerce de l'Or dans le Soudan Occidental au Moyen Âge*, „Annales É.S.C." 1970, nr 25, s. 1630–1636).

o wzroście ekonomiki metropolii; Portugalię nazywał „stacją przekaźnikową”[33], transferującą zyski w inne regiony Europy). Ujęcie to zakładało istnienie najsilniejszych antagonizmów między elitą gospodarczą krajów rozwiniętych a grupami najbardziej upośledzonymi w krajach zacofanych[34]. Model ten opierał się na wyjaśnianiu procesu historycznego po uprzednim uwzględnieniu wpływu kompleksu czynników: „indywidualnych cech człowieka, grupy ludzkiej, ich potrzeb i środowiska cywilizacyjnego oraz warunków zewnętrznych i wynikających z nich bodźców”[35].

Warto podkreślić, że model skonceptualizowany przez Małowista radykalnie zrywał z epistemologią europejskiego imperializmu, opierającą się na przekonaniu, że jedynie historiografia Starego Świata może w sposób naukowy wyjaśniać procesy zachodzące na globalnym Południu. Bengalski badacz Dipesh Chakrabarty stwierdził: „Historyzm umożliwił europejską dominację nad światem w dziewiętnastym wieku. [...] Był on najważniejszą formą, którą przybrała ideologia postępu lub «rozwoju». [...] Historyzm zakładał, że czas historyczny jest miarą dystansu kulturowego (przynajmniej w rozwoju instytucjonalnym), który miał istnieć pomiędzy Zachodem i nie-Zachodem. W koloniach legitymizował on ideę cywilizacji[36]. W innym eseju Chakrabarty problem ten określił jako „asymetryczną ignorancję” oraz „kulturową arogancję historyka europejskiego”[37]. Małowist był zatem przykładem historyka, który zamiast zdychotomizowanych kategorii dyskursywnych – piętnowanych przez Chakrabarty’ego – problematyzuje dzieje Afryki i przybliża procesy zachodzące na Czarnym Lądzie, umieszczając je w modelu globalnych współzależności ekonomicznych.

Według Michała Tymowskiego [Małowist] „interesował się konfrontacją stref rozwoju i stref niedorozwoju czy zacofania. [...] W Afryce Zachodniej znalazł strefę szczególnego zacofania. [...] Punktem odniesienia [dla Sudanu Zachodniego] była Portugalia, która sama w sobie była jednak strefą zacofaną w stosunku do Flandrii i do Genui i Wenecji, z którymi ta sfera portugalska się konfrontowała. Raz, na zasadach ośrodka rozwiniętego w stosunku do Afryki, raz na zasadach ośrodka niedorozwiniętego w stosunku do tych centrów śródziemnomorskich czy z Morza Północnego. I właściwie to było *clue* metody Małowista – badanie współzależności regionów. Wskaźnikiem dla niego był handel. [...] Uważał, że badanie handlu umożliwia badanie impulsów płynących w najróżniejsze strony [...]. Małowist bardzo dużą wagę przywiązywał także do zagadnienia kultury. Właśnie rozumiejąc, że te impulsy [handlowe] muszą być [przez kulturę] przetrawione, przemyślane, albo nawet spontanicznie użyte”[38].

Podczas uroczystego spotkania poświęconego pamięci Małowista, które zostało zorganizowane rok po setnej rocznicy jego urodzin – 20 stycznia 2010 r.

---

[33] M. Małowist, *Ekspansja portugalska w Afryce a ekonomika Europy na przełomie XV i XVI w.*, w: *Europa i jej ekspansja*..., s. 202 (pierwsza publikacja artykułu ukazała się w „Przeglądzie Historycznym” 1968, nr 59, s. 227–244).

[34] A. Sosnowska, *Zrozumieć zacofanie*..., s. 111.

[35] M. Małowist, *Konkwistadorzy*..., s. 64.

[36] D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, Poznań 2011, s. 8–9.

[37] D. Chakrabarty, *Postkolonialność a podstęp historii: Kto wypowiada się w imieniu przeszłości Indii?*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2003, nr 3–4, s. 117–118.

[38] *Polska szkoła socjologii historycznej i historii gospodarczej*..., s. 25–26.

w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego, Tymowski stwierdził z kolei: „Historia przede wszystkim oglądana przez gospodarkę była historią wykraczającą poza historię jednego kraju. On [Małowist] starał się każdą jednostkę polityczną czy też gospodarczą umieścić w jakimś kontekście szerszym, w kontekście dużego regionu, którym się interesował”[39]. W ten sposób Małowist – zapewne intuicyjnie – realizował ważny postulat studiów postkolonialnych, trafnie scharakteryzowany przez hinduskiego intelektualistę Homiego Bhabhę: „aby wiedza o różnicy kulturowej miała instytucjonalną skuteczność jako dziedzina badawcza, powinna wykluczyć Innego ze sfery podmiotu”[40]. Polski historyk „wykluczał Innego” dzięki badaniom komparatystycznym, opisywaniu doświadczenia granicy kulturowej poprzez śmiałe zestawianie zjawisk gospodarczych z różnych ekumen cywilizacyjnych. Dzięki temu jego prace wniosły wkład w utrzymaną w duchu *postcolonial studies* „demokratyzację i dekolonizację historii”[41] – proces upodmiotowienia kultur dotychczas marginalizowanych, społeczeństw traktowanych jako byty pozbawione autonomicznych dziejów.

Podkreślić należy, że zwrócenie uwagi na rolę transformacji kulturowej wyróżniało Małowista spośród historyków gospodarczych doby PRL, którzy często zatrzymywali poziom analizy danego socjoekonomicznego zjawiska na poszukiwaniu związków między „bazą” i „nadbudową”. W zamian za to Małowist – niczym Frantz Fanon i Edward Said – badał relacje kultury i władzy. Jak stwierdzono podczas wspomnianej powyżej uroczystej sesji na UW: „Jego [Małowista] zainteresowania historią gospodarczą wynikały z zainteresowania ludźmi, warunkami życia ludzi, kształtowaniem się ludzi”[42].

BADACZ POSTKOLONIALNY – UCZONY ZAANGAŻOWANY

Małowist miał świadomość, że działalność historyka, wyjaśnianie przez niego zjawisk przeszłości niesie ze sobą wyraźne implikacje dla rozumienia (a zatem także kształtowania) teraźniejszości. Postawa ta wynikała z zaangażowania społeczno-instytucjonalnego badacza, ale także wiązała się ze zjawiskiem, które nazwać można za Ewą Domańską „performatywnością studiów postkolonialnych”. W takim ujęciu nauka zostaje wyzwolona z ograniczeń refleksji gabinetowych, staje się „zbiorem teoretycznych i kulturowych praktyk, przedstawień i performansów związanych z doświadczeniem kolonialnych spotkań (*colonial encounters*) Zachodu z resztą świata”, instrumentem „interwencyjnej krytyki społecznej”[43]. Badacz dziejów kolonialnych w sposób symboliczny przywraca pamięć o społeczeństwach „peryferii” Świata. Jego praca nosi w sobie istotny komponent moralnego zadośćuczynienia za handel niewolnikami i kolonizację.

---

[39] T. Siewierski, *O Marianie Małowiście w stulecie urodzin*...

[40] H. Bhabha, *Miejsca kultury*, Kraków 2010, s. 16.

[41] E. Domańska, *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Poznań 2006, s. 15.

[42] T. Siewierski, *O Marianie Małowiście w stulecie urodzin*...

[43] E. Domańska, *Badania postkolonialne*, w: L. Gandhi, *Teoria postkolonialna*..., s. 158.

Małowist musiał zdawać sobie sprawę, że opisując kolonizację w epoce wczesnonowożytnej, może wpłynąć na postrzeganie zjawiska neokolonizacji w świecie mu współczesnym (np. sytuację peryferyjnej Kastylii przyrównywał do „kategorii państw, które zwykliśmy obecnie nazywać nieco eufemistycznie «rozwijającymi się»”[44]). Postawa ta nie oznaczała jednak skłonności do wyjaśnień prezentystyczno-futurologicznych czy sprzyjania danej ideologii politycznej, lecz realizację postulowanej przez Chakrabarty'ego „prowincjonalizacji Europy”[45]. Mianem tym bengalski badacz określił zerwanie z tradycją analiz opartych na kategoriach dyskursu dominacji i podporządkowania, w którym „Europa stanowi naturalny punkt odniesienia wiedzy historycznej”[46]. Dla Małowista Stary Świat stał się częścią globalnego systemu, stworzonego w przeszłości, a oddziałującego na teraźniejszość. Twierdził on: „epoki wielkich zwrotów dziejowych są zawsze trudne dla współczesnych, choć właśnie wtedy ludzkość przeżywa fazy przyspieszonego rozwoju”[47]. Konceptualizacja postępu, rozwoju i niedorozwoju, pojawiająca się we wszystkich pracach historyka, stanowiła narzędzie do analizy tych procesów w XX w.

Część refleksji mediewisty miała wymiar wybitnie historiozoficzny. Pisał: „Jednakże historiografia zachodnia nawet w osobach swych najwybitniejszych przedstawicieli[48] interesowała się przede wszystkim tym, czym była Afryka w stosunku do Europy czy świata islamu. Natomiast życie wewnętrzne ludów Afryki w okresie poprzedzającym najście europejskie i podczas jego trwania pozostało niejako na marginesie zainteresowań naukowych. [...] Nie zamarła przy tym bynajmniej tendencja do ukrywania czy niedoceniania ujemnych skutków europejskiego podboju”[49]. Nauka historyczna uprawiana przez Afrykanów, uwikłana często w dyskurs nacjonalizmu i szowinizmu etnicznego, nie dostrzegała, jego zdaniem, „sprzeczności między dążeniami ówczesnych grup panujących Czarnego Lądu a długofalowymi interesami krajów Afryki, przeceniała także pewne raczej spektakularne objawy rozwoju społecznego, za którym kryły się tendencje regresywne, o olbrzymiej sile oddziaływania na przyszłość”[50]. Wedle Małowista właściwie prowadzone badanie historyczne powinno mieć świadomość obciążeń ideologicznych historiografii zachodnioeuropejskiej i afrykańskiej oraz – co kluczowe dla studiów postkolonialnych – powinno uwzględniać obie perspektywy interpretacyjne kontaktu Europejczyków i Afrykanów. Model ten sprzyjał złamaniu Heglowskiego mitu Afryki pozbawionej własnej historii[51] oraz orientalizującej

[44] M. Małowist, *Konkwistadorzy*..., s. 15.

[45] D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja*..., s. 34. Badacz stwierdzał: „Prowincjonalizacja Europy nie jest projektem odrzucenia czy zdyskredytowania myśli europejskiej. [...] Europa, widziana z perspektywy doświadczenia kolonizacji lub poniżenia w poszczególnych częściach świata, ujawnia odmienne oblicze. Badacze postkolonialni, wypowiadając się w obrębie swoich najróżniejszych geografii kolonializmu [w przypadku M. Małowista – zarówno relacji Europy Wschodniej z Zachodnią, jak i Europy Zachodniej z Afryką; przyp. B.P.], mówią o różnych Europach” (tamże, s. 21).

[46] Tamże, s. 11.

[47] M. Małowist, *Konkwistadorzy*..., s. 11.

[48] Małowist wspomina wcześniej Marca Blocha, Fernanda Braudela i Roberta Lopeza.

[49] M. Małowist, *Wielkie państwa*..., s. 7–8; por.: *Europa a Afryka*..., s. 9–10.

[50] M. Małowist, *Europa a Afryka*..., s. 10.

[51] „Na tym rozstajemy się z Afryką, aby już do niej nie wracać. Nie jest ona bowiem częścią świata w znaczeniu historycznym, nie widać w niej ruchu ani rozwoju” (G.W.F. Hegel, *Wstęp do wykładów z filozofii dziejów*, Warszawa 1959, s. 119).

metody – jak to określił kongijski filozof Valentin-Yves Mudimbe – „wynajdowania Afryki”[52].

Zainteresowanie regionem Sahelu stanowiło wyraz nowych potrzeb i tendencji historiograficznych, wpływu – jak pisze Małowist – „ruchu wyzwoleńczego ludów Czarnej Afryki na uczonych europejskich [...] oraz samych Afrykanów”[53]. Małowist zdawał sobie sprawę z potrzeby prowadzenia rzetelnych badań – niejako konkurencyjnych wobec podporządkowanych ideologiom. Historyk starał się uzupełnić – jak sam określa – „błąd i opóźnienie”[54] europocentrycznej nauki historycznej, skupiającej swe zainteresowania na epoce kolonialnej. Uważał, że „jeżeli chcemy w jakiejś formie dopomóc młodej historiografii afrykańskiej i oddziałać na jej dalszy rozwój, to należy zająć się także problematyką wcześniejszą, która coraz bardziej interesuje nie tylko naszą, ale zwłaszcza afrykańską opinię publiczną. W tym ostatnim wypadku idzie nie tylko o poznanie własnej przeszłości, ale także o dotarcie do ważnego czynnika mającego przyspieszyć proces kształtowania się poczucia narodowego”[55].

Dla Małowista badanie Afryki stanowiło obszar pracy nowy, ale ściśle powiązany z jego wcześniejszymi projektami naukowymi dotyczącymi kontynentu europejskiego (zwłaszcza modelu rozwoju społeczno-ekonomicznego krajów wschodnioeuropejskich jako gospodarczej kolonii Zachodu). Uważał, że przyswojenie wiedzy o przeszłości Afryki pomaga w zrozumieniu procesu historycznego w Europie. Ujęcie to, poza oczywistym zastosowaniem części schematów interpretacyjnych z warsztatu mediewisty, pomagało zreinterpretować przekształcenia w Europie wczesnonowożytnej. Małowist pisał: „Nasuwają się tutaj pewne analogie z sytuacją w Europie Wschodniej, gdzie w tym samym okresie, jak już wielokrotnie podkreślałem, również występowało zjawisko kolonizacji gospodarczej, sprzyjające wzmocnieniu starych struktur społecznych i hamujące dalszy rozwój ekonomiczny i socjalny. [...] Wydaje mi się, że analiza sytuacji w Afryce Zachodniej w interesującym nas okresie powinna rzucić trochę dodatkowego światła na wytwarzanie się pewnych form życia ekonomiczno-społecznego we wczesnośredniowiecznej Europie, do których poznania brak nam najczęściej materiału źródłowego”[56]. Przenoszenie części wniosków z badań Afryki na obszar europejski nazywał „pokusą”[57] – inspiracją do prowadzenia nowatorskich transnarodowych badań porównawczych. Pisał: „występujące odmienności dotyczą niejednokrotnie bardziej chronologii porównywanych zjawisk niż ich istoty. Uprawnia mnie to, jak sądzę, do stosowania metody komparatystycznej”[58].

---

[52] V.-Y. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington – Indianapolis 1988; tenże, *The Idea of Africa, African Systems of Thought*, Bloomington – Indianapolis 1994.

[53] M. Małowist, *Wielkie państwa*..., s. 8.

[54] Tamże, s. 9.

[55] Tamże, s. 9; por.: M. Małowist, *Europa a Afryka*..., s. 36–37.

[56] M. Małowist, *Europa a Afryka*..., s. 10–11.

[57] Tamże, s. 10.

[58] Tamże, s. 12.

PODSUMOWANIE

Analizując wpływ Mariana Małowista na narodziny studiów postkolonialnych w Polsce, należy podkreślić, że prowadzone przez niego szerokie, komparatystyczne badania stały się ważną inspiracją badawczą dla wielu młodych historyków, a dziś uznanych wykładowców akademickich[59]. Pół wieku temu rozwinięta przez środowisko „Annales" koncepcja „długiego trwania" dopiero zyskiwała popularność u części wschodnioeuropejskich badaczy, a teoria dependencji i ujęcia modelowe stanowiły intrygujące *novum* i trudne wyzwanie warsztatowe. Historykom decyzja o podążeniu szlakiem „Mistrza" – pogłębianie analiz dziejów gospodarczych Afryki, ujmowanych porównawczo, problemowo i w perspektywie *la longue durée* – pozwalała uniknąć niebezpieczeństwa „zaszufladkowania" chronologicznego i specjalizacji *de facto* monograficznej. Wybór przestrzeni „egzotycznych" do badań gospodarczych mógł – dla części młodych badaczy – stanowić barwną alternatywę wobec uprawiania „tradycyjnej" historii, niejednokrotnie uwikłanej propagandowo. Wielu spośród uczniów Mariana Małowista kierowało się ku globalnemu Południu z ciekawości poznawczej wzmocnionej odziedziczoną po „Mistrzu" wrażliwością na dylematy rozwoju i zacofania.

Upodmiotowienie Afryki w obszarze dociekań historycznych Mariana Małowista oznaczało przełamanie skonceptualizowanego przez Michela Foucaulta i Ernesta Laclaua[60] „dyskursu kulturowych hegemonii" oraz odejście od wizji ahistorycznych społeczeństw afrykańskich. „Zerwanie z przestarzałym europocentryzmem"[61] można uznać za *credo* postkolonialnych studiów Małowista. Uczony ten, jak zaproponowano we wstępie – „polihistor", doskonale zdawał sobie sprawę z wyzwań stojących przed badaczami przeszłości Czarnego Lądu. Jego zdaniem remedium stanowić powinno stworzenie interdyscyplinarnych zespołów specjalistów[62], nieignorujących materiał socjologiczny, etnograficzny, archeologiczny czy bagatelizowane przez „historyków-orientalistów" źródła niespisane, np. oraturę. Postulat ten jest nadal aktualny i wart refleksji współczesnych badaczy kultur pozaeuropejskich.

MARIAN MAŁOWIST – POLYHISTOR AND PIONEER OF *POSTCOLONIAL STUDIES* IN POLAND

Summary

The aim of the article is to describe the contribution of Marian Małowist (1909–1988) – the Polish medievalist recognized by Immanuel Wallerstein as the initiator of the

[59] Z licznego grona uczniów, nazywanego często „szkołą Mariana Małowista", tematykę postkolonialną podjęli m.in. Rafał Karpiński, Michał Tymowski, Jan Kieniewicz, Dariusz Kołodziejczyk czy Bronisław Nowak.

[60] Por.: M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, Warszawa 1977; E. Laclau, *Rozum populistyczny*, Wrocław 2009.

[61] M. Małowist, *Europa a Afryka*..., s. 11.

[62] M. Małowist, *Wielkie państwa*..., s. 9–10.

world-system-theory – in the development of the postcolonial studies. The paper presents the views of Marian Małowist on the role of Africa in the global trade system – his attempt to construct a model of postcolonial relations, the assumption of the "interdependence of regions" linking Europe with the countries of Western Sudan. The article also elaborates the methodology and historiosophy of the researcher of the non-European cultures, issues of dependency, progress and underdevelopment.

Adj. Izabela Ślusarek

Andrzej W. Nowak
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza)

CZY MOŻLIWA JEST METROLOGICZNA SUWERENNOŚĆ? METROLOGIA I EKONOMIA POLITYCZNA MIARY

WSTĘP

Tekst niniejszy poświęcony jest refleksji nad tym, w jaki sposób miary, sposoby kwalifikacji, artefakty i instrumenty mogą być wpisane w myślenie zależnościowe, postkolonialne. Impulsem do napisania tekstu był mój referat, wygłoszony na konferencji: *Polska szkoła socjologii historycznej i historii gospodarczej: Witold Kula i Marian Małowist*[1], a tekst niniejszy to chęć uczczenia i przypomnienia dorobku Witolda Kuli, szczególnie zaś jego książki *Miary i ludzie*. Tekst nie jest opracowaniem myśli W. Kuli, jest nią inspirowany oraz stara się tę myśl wpisać w aktualne dyskusje. Drugim powodem jest chęć połączenia trzech nurtów w naukach społecznych: metrologii, społecznych studiów nad nauką i techniką (*Science Technology Studies* – STS) oraz socjologii historycznej. Odwołanie do STS jest też dla mnie wygodnym pretekstem, aby pokazać „w działaniu" rozwijaną przeze mnie koncepcję wyobraźni ontologicznej[2]. Przez pojęcie to rozumiem specyficzną dyspozycję badawczą, nastawienie metodologiczne oraz formę świadomości społecznej. Podmiot obdarzony wyobraźnią ontologiczną potrafi, abstrahując od przygodnych historycznie uwarunkowań, „podążać za aktorem" i śledzić powiązania pomiędzy różnorakimi bytami. Badacz, który cechuje się, dysponuje wspomnianą dyspozycją, wolny będzie od uwikłania w zreifikowane, a przygodne uwarunkowania swojej dyscypliny. To nie skostniałe podziały w ramach struktur wiedzy będą, przede wszystkim, kierować jego działaniami, ale wyzwania ze strony badanego przedmiotu oraz troski i problemy, które kierować będą jego zainteresowaniem poznawczym. Osoba obdarzona wyobraźnią ontologiczną potrafi przekładać własne usytuowanie na szerszą płaszczyznę uwarunkowań strukturalnych, ontologicznych i odwrotnie, śledząc

[1] Konferencja odbyła się w siedzibie Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego, ul. Nowy Świat 49, Warszawa 11 czerwca 2013 r., zorganizowana była przez redakcję polskiej edycji pisma „Le Monde Diplomatique".

[2] Por. *Wyobraźnia ontologiczna – przekraczanie metodologicznego solipsyzmu a obietnica badań interdyscyplinarnych*, Avant, wol. IV, nr 2/2013, avant.edu.pl, s. 338–362. oraz *Myśleć globalnie, badać lokalnie. Tyrania chwili, przemoc strukturalna a nowoczesny system-świat*, „Przegląd Kulturoznawczy" 2013, nr 2.

jakiś globalny układ zależności, potrafi dostrzec to, w jaki sposób warunkuje on jej usytuowanie.

Rozpocznijmy od przywołania anegdot, które pozwolą usytuować rozważania. Pierwsza z anegdot pokazuje świetnie problem uwewnętrznionej miary oraz tego, jak globalne relacje neokolonialne są lokowane, ucieleśniane przez podmioty i służą jako podstawa ich habitusów. Podczas podróży autora niniejszego artykułu w Afryce Zachodniej (przede wszystkim w Mali)[3] zarówno ja, jak i moja towarzyszka podróży odczuwaliśmy potrzebę zadawania następujących pytań: *Która godzina? Ile jest stopni? O której odjedzie autobus? Jak daleko jest do miejscowości X?* Pytania te miały sens jedynie w krajach bardziej rdzeniowo ulokowanych w architekturze nowoczesnego systemu-świata, mają one sens w krajach o stabilnej nowoczesności. Stają się bezzasadne w kraju peryferyjnym, o innej metrologii, innych, często krótszych łańcuchach metrologicznych. Przykładowo: aby móc zapytać, o której odjedzie autobus, trzeba założyć, że w danym kraju istnieje system stabilnych połączeń autobusowych, że odjeżdżają one według rozkładu oraz że abstrakcyjny koncept, jakim jest ów rozkład jazdy, jest tym, co organizuje życie ludzi. W przypadku autobusów malijskich obowiązywały przede wszystkim zasady wynikające z niskiego poziomu akumulacji kapitału oraz braków w infrastrukturze. Autobusy oraz taksówki zbiorowe odjeżdżały wtedy, gdy zebrały wystarczającą liczbę pasażerów, aby podróż uczynić opłacalną. Pasażerowie, oprócz kosztów paliwa, często muszą pokryć koszty noclegu kierowcy, jego wyżywienia, gdyż autobus czy taksówka często wracają dopiero następnego dnia. Kolejna anegdota także dotyczy sytuacji związanej z podróżą po zachodniej Afryce, tym razem po północnej Ghanie. Mamy oto taką sytuację: podróżniczka z Polski zapadła na jakąś chorobę (prawdopodobnie na malarię), wezwany do hotelu lokalny lekarz zapytał o to, jak się czuje, czy czuje gorączkę. Wahania temperatury są jednym z najwyraźniejszych objawów tej choroby. Pacjentka bez problemu podała dokładną temperaturę (i jej wahania) z ostatnich dwóch dni. Lekarz był niepomiernie zdumiony precyzją tej informacji. Okazało się, że pacjentka posiadała termometr, a lekarz nie. Ta drobna sytuacja ujawnia kilka ważnych kwestii: po pierwsze, różnicę w poziomie akumulacji kapitału i jej wpływ na posiadane artefakty techniczne (termometr). Ponadto ujawniła to, że w kraju pochodzenia pacjentki nowoczesność i systemy metrologiczne są na tyle stabilne, że uwewnętrzniła ona potrzebę mierzenia jako coś naturalnego. Odnosząc się do pojęciowości Foucaulta, uwewnętrznienie metrologii zaowocowało automedykalizacją[4]. Termometr lekarski jest także, w pewnym stopniu, przeniesieniem warunków metrologicznych kraju pochodzenia pacjentki do kraju, w którym zachorowała. Ponadto zdeponowane w ciele (habitusie, używając terminologii Pierre'a Bourdieu) procedury medyczne, możliwe dzięki silniejszemu nasyceniu standardami metrologicznymi w kraju pochodzenia, przełożyły się na różnice w relacjach władzy pomiędzy pacjentką i lekarzem. Zachwiana została

[3] Podróż była częściowo związana z pobytem na konferencji, połączonej z warsztatami i seminariami: *Bamako Symposium on the Arts: Tapping Local Resources for Sustainable Development in the 21st Century*, Uniwersytet w Bamako, Mali, 23–30 lipca 2010 r., prezentowałem tam razem z Moniką Bobako referat *Redefining Local Identities through Art. The Case of the Polish Public Art Project "The Minaret and its Role in Reviving Multicultural Sources of Polish Identity"*.

[4] O procesie medykalizacji, automedykalizacji szerzej por. M. Wróblewski, *ADHD każdy z nas ma, mam i ja. O medykalizacji i disease mongering na przykładzie zespołu nadpobudliwości psychoruchowej z deficytem uwagi (ADHD)*, „Studia Socjologiczne" 2011, s. 121–154.

tradycyjna hierarchia, w której to lekarz, a nie pacjent, jest osobą silniej splecioną, zależną od łańcuchów metrologicznych.

Teza 1. Aktualność metrologicznych rozważań Witolda Kuli i ich prekursorstwo w stosunku do nurtu studiów nad nauką i techniką (STS).

W tekście poniższym stawiam następującą tezę, składającą się z trzech tez cząstkowych: badania Witolda Kuli nad miarami i mierzeniem są do dziś aktualnym, choć zaniedbanym kierunkiem badań. Społeczny, polityczny i kulturowy charakter miar został dziś zastąpiony czysto ekonomicznymi kontekstami[5]. Ponadto metrologia W. Kuli jest prekursorska w stosunku do badań prowadzonych w ramach studiów nad nauką i techniką (STS). Podjęcie na nowo rozważań, które zapoczątkował polski historyk ekonomiczny, pozwoli wskazać na pewne słabości samych STS i uzupełnić perspektywę socjologii historycznej i ekonomicznej. Połączenie socjoekonomicznego i historycznego podejścia W. Kuli z badaniami funkcjonowania technonauki umożliwi uzyskanie ramy analitycznej, która może zostać nazwana „ekonomią polityczną miary". Perspektywa ta pozwala na pokazanie polityczności spetryfikowanej przez neutralne, zdawałoby się, procedury, miary etc.[6] Jeżeli pozwolilibyśmy sobie na dyskusję bardziej doraźnie polityczną, to historyczna ekonomia miary może stanowić punkt startu do pojednania „nowej" i „starej" lewicy; a tychże ze swymi bardziej konserwatywnymi adwersarzami. Mówiąc skrótowo, mamy szansę na pojednanie Marksa z Weberem; czyli na przekroczenie sporów pomiędzy tymi, którzy determinant rozwoju upatrują w kontekście materialnym („bazie"), oraz tymi, którzy raczej kładą akcent na aspekt kulturowy („nadbudowę"). Historyczna ekonomia miary to także perspektywa, która wpisuje się we współczesny tzw. zwrot ontologiczny[7] i umożliwia przekroczenie ograniczeń ujęć teksto- i teoriocentrycznych. Taka perspektywa pozwala na ucieleśnienie, usytuowanie i umaterialnienie „dyskursu".

OSIE DYSKUSJI

Zaproponowana perspektywa pozwala na podjęcie dyskusji na następujących obszarach: po pierwsze, przywraca możliwość mówienia o walkach klasowych

[5] Dotyczy to także procesów „metrologizacji" uniwersytetów i procesu kształcenia, przykładem może być wprowadzanie systemu USOS. Por. K. Abriszewski, *Jak nowe media tworzą nowe środowisko. Przypadek USOS-a*, w: *Nowe media w systemie komunikowania: edukacja i cyfryzacja*, red. M. Jeziński, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011; o konsekwencjach klasyfikacji: G.C. Bowker, S. Lee Starr, *Sorting Things Out: Classification and Its Consequences*, MIT Press, Cambridge, MA 2000.

[6] Por. M. Ashmore, O. Restrepo Forero, *The Document's Passage through the Notary: Trust, Formality and Credibility in Colombia*, manuskrypt tłumaczenia angielskiego, który dostałem dzięki uprzejmości autorów, oryginalny tekst: M. Ashmore, O. Restrepo Forero, *El documento en su paso por la notaría: confianza, formalidad y credibilidad en Colombia*, w: O. Restrepo Forero (ed.), *Proyecto Ensamblado en Colombia*, t. 2: *Ensamblando Heteroglosias*, CES, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2013.

[7] Tamże.

wokół miar i mierzenia, ale mądrzejsi doświadczeniem historycznym, po roku 1989 możemy zrobić to w sposób krytyczny także wobec dziedzictwa myśli marksowskiej. Po drugie, umożliwia badanie relacji pomiędzy metrologią a wytwarzaniem tożsamości, tutaj możemy podążyć tropem Michela Foucaulta i jego analiz ujarzmiania, wytwarzania tożsamości poprzez procedury administracyjne, systemy kwalifikacji etc. Kolejnym obszarem problemowym jest blisko związana z tożsamością kategoria sprawstwa zarówno jednostkowego, jak i zbiorowego, możemy badać zależności pomiędzy sieciami metrologicznymi, ich długością, trwałością, stabilnością, a możliwością sprawstwa. W tym momencie ujawnia się obecna już w myśli Foucaulta ocena charakteru nowoczesności. Z jednej strony nowoczesność wraz z jej systemami metrologicznymi, kwalifikacją, biurokracją, standaryzacją to opresyjny „system", Weberowska „żelazna klatka", z drugiej strony to gwarant, fundator tożsamości nowoczesnej i jej sprawczości. Ściśle z tym związane jest zagadnienie relacji pomiędzy metrologicznym opanowywaniem świata a możliwością zaistnienia nauki nowożytnej. W tym miejscu warto przywołać analizy E. Eisenstein, J. Goody'ego czy B. Latoura. Wreszcie ostatnią, ale przez to nie mniej interesującą, kwestią jest badanie związków pomiędzy metrologicznym opanowywaniem świata a kapitalizmem. To ostatnie zagadnienie odsyła też do pytania o władzę, w tym władzę polityczną, i jej związki z metrologią, jak mówi sam Kula: „dyspozycja miarami jest atrybutem suwerenności, przechodząc w toku dziejów te same przekształcenia co suwerenność"[8].

MIARY (NOWOCZESNE) PODOBNIE JAK INSKRYPCJE TO NIEZMIENNE MOBILNE CZYNNIKI (*IMMUTABLE MOBILES*)

Podjęcie analiz na wyżej wyszczególnionych polach wymagałoby przedstawienia każdorazowo osobnego tekstu, a może nawet zbioru tekstów. Dlatego zamiast analizować każde z wymienionych pól z osobna, odwołam się do propozycji Latoura i jego tekstu *Wizualizacja i poznanie: zrysowywanie rzeczy razem*. Zabieg ten pozwala na syntetyczne ujęcie tematu. W tekście tym rozwinął on swoją koncepcję niezmiennych mobilnych czynników (*immutable mobiles*), aby pokazać wagę przedstawień, wizualizacji, druku w procesie kumulowania wiedzy i powstawania nauki. Ja proponuję krok analogiczny: przedstawię „miary" jako niezmienne mobilne czynniki. Przedstawmy zatem cechy inskrypcji (graficznych reprezentacji danych) oraz miar, podążając na Latourem[9].

1. Miary (inskrypcje) są mobilne, możemy użyć suwmiarki, termometru w dowolnym punkcie globu.

2. Miary (inskrypcje), choć same się „poruszają", są niezmienne lub przynajmniej robi się wszystko, aby tak było, miary (tak jak wspomniany w anegdocie termometr) i ich materialne reprezentacje pozwalają przechować warunki laboratoryjne, które są potrzebne, aby mogły działać.

---

[8] W. Kula, *Miary i ludzie*, Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 366.

[9] Szerzej we wspomnianym tekście B. Latoura *Wizualizacja i poznanie: zrysowywanie rzeczy razem*, tłum. A. Derra, M. Frąckowiak, „Avant" 2012.

3. Miary (inskrypcje) są „płaskie", łatwo nad nimi zapanować – są jednowymiarowe. Przykładowo złożoność rozmiarów naszego ciała dla sklepu z ubraniami sprowadza się do kilku liczb, inteligencja do jednej liczby, choroba do temperatury etc.

4. Skale miar (inskrypcji) można dowolnie modyfikować bez jakichkolwiek zmian w ich wewnętrznych proporcjach (można opanować świat oczyma i dłońmi). Złożony problem, jakim jest nawigacja w obcym mieście, zostaje sprowadzony do kilku ruchów palca na ekranie smartfonu i śledzenia punktu na ekranie.

5. Miary można reprodukować i rozpowszechniać przy określonym nakładzie pracy. Nierówności, które są wbudowane w istniejące systemy metrologiczne, często są dla nas niewidoczne, gdyż ukryta jest praca, która warunkuje metrologiczny system. Przykładowo przewaga, jaką uzyskamy, posiadając mapę, niewidocznym czyni fakt, że ktoś kiedyś dokonał pomiarów, zdjęć, ujednolicił standardy, że ktoś pracował, aby nas nauczyć czytać i pisać etc. W praktyce widoczny jest tylko efekt, osoba z mapą topograficzną ma większe szanse na bezpieczną wędrówkę po górach niż osoba bez takiej mapy.

6. Ponieważ miary są mobilne, płaskie, reprodukowalne, niezmienne i o modyfikowalnych skalach, da się je przetasować i rekombinować. Przykładowo: kiedy przyjmujemy dziecko do szkoły, możemy porównać wyniki zaczerpnięte z różnych systemów (pielęgniarka, pedagog szkolny etc.), porównać wzrost, wagę, inteligencję, wyniki zdrowotne. Złożoność świata, skomplikowany przypadek, jakim jest potencjalny uczeń, zostaje sprowadzona do praktycznego problemu polegającego na przekładaniu dokumentów na biurku, segregowaniu ich i wpisywaniu wybranych wyników do tabelek.

7. Jedną z właściwości tych rekombinacji jest możliwość nakładania na siebie kilku obrazów o różnej skali i pochodzeniu. Tutaj widać, w jaki sposób przestrzeń i czas są „wbudowane", ucieleśnione, zawarte w już istniejących miarach (i ich materialnych przejawach). Dziś nie pamiętamy, że takie miary jak metr były uwikłane w długie dyskusje historyczne, że testy na inteligencję także miały złożoną i bardzo kontrowersyjną historię[10]. Miary, które stosujemy, zręcznie ukrywają swą złożoną genealogię.

8. „Myślenie jest pracą ręczną" (Heidegger) – mierzenie i poznanie to praca „ręczna". W tym aspekcie warto wskazać, że miary pozwalają zamienić złożone procesy myślowe, poznawcze, społeczne na proste operacje fizyczne. Zamiast operacji wyobraźni, wystarczy położyć zestandaryzowany odważnik na jednej szalce, obiekt badany na drugiej, wskazania wagi same rozwiążą za nas problem. Sprawiedliwość z abstrakcyjnej kategorii zmienia się dzięki temu w coś tak przyziemnego jak przysłowiowy języczek u wagi.

9. Miary (inskrypcje) można uczynić częścią pisanego tekstu. Jak wspominałem wyżej, miary można użyć jako tekstu, choroba „staje się" temperaturą, wskazaniem termometru, ta z kolei liczbą wpisaną do karty chorobowej. Miary, systemy metrologiczne pozwalają zamieniać świat na teksty i słowa.

10. Miary (inskrypcje) a zmniejszenie liczby wymiarów. Jak ujął to Latour: „nie możesz zmierzyć słońca, ale za pomocą linijki możesz zmierzyć jego fotografię"[11].

---

[10] S.J. Gould, *The Mismeasure of Man: Revised Edition*, W.W. Norton & Co., New York 1996, s. 45.

[11] B. Latour, *Wizualizacja i poznanie*..., s. 237.

Podsumowując, gdy potraktujemy miary jako „niezmienne mobilne czynniki", możemy stwierdzić, że pozwalają one na akumulowanie czasu i przestrzeni, co z kolei pozwala na akumulowanie wiedzy, dzięki czemu możliwe jest tworzenie centrów kalkulacyjnych, miejsc, w których powstaje nasza wiedza. Miary zatem, podobnie jak inskrypcje, pozwalają na „zmniejszanie" świata, tak aby nad nim panować, oraz czynią „rzeczy widzialnymi". Wskazanie na zależność pomiędzy miarami, metrologią oraz powstawaniem i funkcjonowaniem centrów kalkulacyjnych pozwala też na pokazanie, w jaki sposób warunkują one funkcjonowanie racjonalności, rozumianej jako rozpowszechnione i ucieleśnione w społeczeństwie działania, procedury i standardy racjonalne:

Uniwersalność nauki i technologii to epistemologiczny banał, ale metrologia jest praktycznym osiągnięciem tej mistycznej uniwersalności. [...]. „Racjonalizacja" ma niewiele wspólnego z rozumem biuro- i technokratów, za to zdecydowanie więcej z podtrzymywaniem łańcuchów metrologicznych [...]. Produkcja tych długich sieci zapewnia stabilność głównych stałych fizycznych, choć istnieje także wiele innych czynności metrologicznych, które służą mniej „uniwersalnym" pomiarom (sondaże, kwestionariusze, formularze, konta w banku, zestawienia przychodów/rozchodów)[12].

Historyczna ekonomia polityczna miary pozwala na powiązanie centrów kalkulacyjnych jako miejsc powstawania wiedzy z akumulacją kapitału oraz na ujawnienie zależności nauki nowożytnej od stosunków kapitalistycznych. Co ważne, powiązanie to możemy wykazać na poziomie analiz strukturalnych czy zgoła ontologicznych, co zapobiegnie doraźności ujęć ideologicznych. Kluczowe dla tej argumentacji jest, że pieniądz jako reprezentacja kapitału odgrywa rolę zarówno miary, jak i inskrypcji. To zuniwersalizowane medium wymiany (Habermas) samo stanowi narzędzie standaryzacji, określa warunki, na jakich „byty się mogą przejawiać, istnieć". Pieniądz jako miara wyznacza warunki możliwości istnienia rzeczy[13].

Historia pieniądza wiąże się zatem z tym samym trendem, który obejmuje wszystkie inne niezmienne mobilne czynniki – podchwytywana jest każda innowacja, która może przyczynić się do tego, by powiększyć władzę mobilizacji pieniądza: czeki, potwierdzenia, pieniądze papierowe i elektroniczne. [...] „kapitalizm" pozostanie pustym słowem, dopóki nie powstaną konkretne instrumenty wyjaśniania jakiejkolwiek kapitalizacji: czy to preparatów, książek, informacji, czy pieniędzy[14].

Owo połączenie nauki i kapitalizmu jest dzięki wspomnianym wcześniej centrom kalkulacji specyficznym miejscem, które gromadzi wyniki, pozwala na stabilizację rzeczywistości w takim stopniu, że możliwe jest następnie stabilizowanie łańcuchów, sieci metrologicznych.

Nie istnieje historia inżynierów, następnie historia kapitalistów, potem naukowców, później matematyków, a dalej ekonomistów. Istnieje raczej jedna historia tych centrów kalkulacji. [...] Mówiąc dokładniej, dzięki konceptualnej i empirycznej wiedzy o owych centrach kalkulacji powinniśmy być w stanie wyjaśnić, w jaki sposób nic nieznaczący ludzie pracujący jedynie z papierami i znakami stają się najpotężniejszymi ze wszystkich[15].

---

[12] Tamże, s. 248.

[13] Dostrzegł to świetnie George Orwell, gdy w przedmowie do swej książki *Wiwat Aspidistra* zaproponował, aby w słynnym hymnie o miłości zamienić słowo miłość na pieniądz.

[14] B. Latour, *Wizualizacja i poznanie*..., s. 250.

[15] Tamże, s. 251.

Odwołanie do Latoura pozwoliło mi na wskazanie, w jaki sposób pojęcie miary może być splecione ze współczesnym nurtem badań nad nauką i techniką oraz na wskazanie wagi rozważań dotyczących determinizmu technologicznego. Dzięki temu zabiegowi do inspiracji historycznych, ekonomicznych i socjologicznych zaczerpniętych od Witolda Kuli dołożyłem wątki filozoficzne i ontologiczne. Teraz kolej na wskazanie bardziej globalnych uwarunkowań istnienia miar i łańcuchów metrologicznych, powiązanie ich z ustanawianiem warunków zaistnienia uniwersalności oraz wskazanie na warunki jej możliwości.

METROLOGIA A UNIWERSALNOŚĆ I JEJ DWUZNACZNOŚĆ: PRZYPADEK „METRA"

Metrologia, stanowienie miar i procesów standaryzacji, jest związana z ustanawianiem i umożliwianiem zaistnienia tego, co uniwersalne. Kula ograniczał się, przede wszystkim, do uniwersalizacji na poziomie organizmów państwowych. Wynikało to z historycznych ram czasowych przez niego przyjętych. Książka jego kończy się pokazaniem dwuznaczności związanej z przyjęciem metra. Wskazał on, że uniwersalność miar jest ściśle związana z zaistnieniem dwóch procesów: politycznego zrównania wszystkich obywateli oraz alienacji miary jako towaru:

> Ażeby społeczeństwo mogło zaakceptować miary czysto konwencjonalne, muszą być spełnione dwa niebłahe warunki: musi w społeczeństwie tym zapanować równość ludzi wobec prawa i musi się dokonać proces alienacji towaru[16].

Poruszył on kluczowy dla nowoczesności problem – napięcie pomiędzy uniwersalnością a partykularnością. Z jednej strony nowoczesność to prawa człowieka, idee oświeceniowe, emancypacja społeczna i polityczna, z drugiej – to kapitalizm, znoszenie lokalnych porządków pod dyktatem „zimnej i wyrachowanej" kalkulacji. Z jednej strony nie możemy zanegować dziedzictwa uniwersalizmu, idei postępu, historiografii, z drugiej – jesteśmy uwikłani w osiowy podział pracy w obrębie globalnych struktur nowoczesnego systemu-świata, co wiąże uniwersalizm z mechanizmem akumulacji kapitału. Dwuznaczny charakter uniwersalizmu można pokazać, analizując zjawiska seksizmu i rasizmu w ujęciu Wallersteina[17]. Rozumiane są one jako ściśle związane z powstaniem i trwaniem kapitalizmu. Wallerstein wskazuje wyraźnie na dwa uzupełniające się sposoby rozumienia uniwersalizmu: uniwersalizm oświecenia, czyli zeświecczona wersja monoteistycznych religii, oraz uniwersalizm jako ideologia funkcjonalna dla kapitalistycznej ekonomii[18]. Przez tę ostatnią rozumie on przede wszystkim mechanizm niekończącej się akumulacji kapitału oraz postulat utowarowienia wszystkiego[19]. Akumulacja kapitału wymaga, aby jego przepływ był jak najbardziej swobodny, gdyż tym większa jest możliwość akumulacji, przez co kapitalizm domaga się procesów uniwersalizacji. Jednakże równocześnie uniwersalizm połączony jest z procesem anty-

[16] W. Kula, *Miary i ludzie*, s. 160.

[17] E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Verso, London – New York 1991.

[18] Tamże, s. 30.

[19] Tamże, s. 31.

uniwersalizmu (m.in. wspomniane powyżej rasizm i seksizm). Kapitalizm musi rozwiązać dwa problemy: uniwersalizm oświeceniowy jest niebezpieczny, może zagrozić pozycji dominujących, z kolei nadmierny antyuniwersalizm, na przykład ksenofobia, bywa szkodliwy, gdyż ogranicza przepływ kapitału. Rasizm nowoczesny to kapitalistyczny wynalazek, który potrafi rozwiązać te problemy. Z jednej strony umożliwia „etnicyzację" siły roboczej, co pozwala legitymizować hierarchię, z drugiej jednakże umożliwia włączenie siły roboczej w obieg gospodarczy. Pozwala to utrzymać uniwersalne twierdzenia w mocy, a przez etnicyzację podtrzymać hierarchię władzy i panowania. Uniwersalizacja miar i standardów podlega podobnej dwuznaczności, prześledzę ją, posługując się przykładem „metra". Czynię tak z kilku powodów: po pierwsze, ta „miara", była od zarania ściśle związana z polityką (rewolucja francuska) i z kapitalizmem oraz gospodarką, ponadto „metr" i możliwość mierzenia były ściśle związane z opanowywaniem świata za pomocą inskrypcji (map, pomiarów etc.). Zmieniająca się definicja „metra" pozwala też prześledzić, w jakiś sposób następowało coraz ściślejsze wiązanie jej z praktykami laboratoryjnymi, i ukazuje postępującą symbiozę pomiędzy kapitalizmem, metrologią i nauką.

W okresie rewolucji francuskiej walka o wprowadzenie systemu metrycznego była ważnym elementem reform politycznych. Walki o miarę uniwersalną toczyły się w okresie feudalnym nieustannie. Chłopi pragnęli bardziej sprawiedliwych miar, upatrując w tym możliwości uwolnienia od samowoli przemocy feudalnej. W świętych księgach, takich jak Biblia czy Koran, często znajdujemy obietnicę, że Jezus czy Mahomet będą tymi, którzy wprowadzą sprawiedliwą miarę. Rewolucja francuska, wprowadzając „metr", czyni to w zeświecczonej wersji. Jednakże wprowadzenie miary uniwersalnej i podporządkowanie jej nauce jako gwarantowi uniwersalności spowodowało powstanie nowych zależności. „Metr" w swej beznamiętnej uniwersalności wyzwalał, ale z drugiej strony dekontekstualizował, zrywał połączenie pomiędzy pracą a przestrzenią. Zastąpienie przestrzeni definiowanej jako miejsce („topos") przestrzenią abstrakcyjną (kartezjańsko-newtonowską) powodowało, że stawała się ona czymś niezrozumiałym. Dawne miary, takie choćby jak angielski furlong, były ściśle związane z nakładem pracy, jaką należało wykonać, aby np. zaorać pole w ciągu jednej dniówki roboczej (oczywiście określano, czy robimy to wołami czy końmi, określano liczbę zwierząt etc.). Alienacja miary odrywała przestrzeń od pracy, jaką musieliśmy włożyć w opanowywanie tej przestrzeni. Chłop średniowieczny był wyzwolony poprzez system metryczny od uwikłania w feudalny system pracy na polu (na rzecz feudała). Stawał się jednak zależny od miary, której gwarancją był ustanawiany naukowo (pod auspicjami państwa) abstrakcyjny system metryczny. Wolność od przemocy konkretnych stosunków władzy została okupiona pojawieniem się nowych, bardziej abstrakcyjnych i nieuchwytnych stosunków przemocy[20].

Prześledźmy zatem ewolucję definicji metra, aby pokazać współzależność pomiędzy nauką, kapitalizmem i ewolucją miary. Pierwszą definicję nazwę fazą porewolucyjno-imperialną (1795–1889). Metr został zdefiniowany jako długość równa 10^{-7} długości mierzonej wzdłuż południka paryskiego od równika do bie-

[20] Pisał o tym wiele Michel Foucault. Na określenie tej dwuznacznej figury zniewolenia/wyzwolenia zaproponowałem własne rozszerzenie koncepcji Agambena. Por. A.W. Nowak, *Europejska nowoczesność i jej wyparte konstytuujące „zewnętrze"*, „Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne" 26/27/2011.

guna i reprezentowany był przez platynoirydowy wzorzec. Przyjrzyjmy się konsekwencjom takiej definicji oraz warunkom jej możliwości. Po pierwsze, miara została związana z ideą panowania nad przestrzenią. Po drugie, ściśle wiąże się ta definicja z suwerennością państwową i jej powiązaniem z akumulacją kapitału, to państwo jest gwarantem poprawności wzorca platynoirydowego. Panowanie nad przestrzenią jako cecha suwerenności państwowej jest ściśle spleciona z definicją metra, ujawnia to spleciony z państwem narodowym charakter przestrzeni i miary[21]. W kolejnej definicji zachodzi przesunięcie definicyjne, które ma konsekwencje także w obrębie stosunków władzy. W tej definicji (1889–1960) I Generalna Konferencja Miar (1889) ustaliła, że metr powinniśmy traktować jako odległość między odpowiednimi kreskami na wzorcu, równą $0{,}999914 \cdot 10^{-7}$ połowy południka ziemskiego. Zauważmy kilka znaczących przesunięć: po pierwsze, pokazuje to, że miary związane są z panowaniem globalnym, imperializmem oraz kolonializmem. Zaznaczyć warto kres stosowania tej definicji – rok 1960, znany także jako „Rok Afryki", czyli rok, w którym największa liczba państw afrykańskich uzyskała niepodległość, to symboliczny kres epoki kolonialnej. Przyjrzyjmy się przesunięciom: w pierwszej definicji trzeba było dysponować kapitałem, aby zrobić/kupić wzorzec, przy definicji drugiej musimy dysponować kapitałem (zakumulowanym), który umożliwia sprawdzenie, zmierzenie, ile to jest „$0{,}999914 \cdot 10^{-7}$ połowy południka ziemskiego". W definicji pierwszej wiedzą potrzebną była chemia i metalurgia oraz geografia. W definicji drugiej potrzebujemy wiedzy, która umożliwia zmierzenie długości południka ziemskiego. Przechodząc do definicji kolejnej, należy wspomnieć, że wraz z dezaktualizacją definicji drugiej następuje też kres wyobrażeń o imperialnej przestrzeni absolutnej. Kolejną definicję „metra" (1960–1983) nazywam naukowo-atomową; ustalona ona została przez XI Generalną Konferencję Miar, metr wedle tej definicji to 1 650 763,73 długości fali promieniowania w próżni, odpowiadającego przejściu między poziomami 2p10 a 5d5 atomu ^{86}Kr (kryptonu 86). I znów mamy ważne przesunięcia, definicja metra koreluje teraz ściśle z epoką atomową, staje się sprzężona z wyobraźnią epoki, to energia jądrowa, broń atomowa wyznaczała podstawowe lęki i nadzieje tego czasu[22]. Ponadto odchodzimy od definiowania suwerenności jako ściśle związanego z panowaniem nad przestrzenią (państwa, globu). Możliwość sprawdzenia tego, czym jest metr, jest teraz ściśle związana z możliwością akumulacji kapitału na takim poziomie, który umożliwiał współczesną fizykę i jej laboratoria. Potwierdza to wypowiedź W. Kuli: „Dziś [...] wzorzec metrowy może być odtworzony w każdym odpowiednio wyposażonym laboratorium na kuli ziemskiej"[23]. Widzimy zatem, że tak podstawowa miara jak metr jest sprzężona z nauką (tylko laboratorium pozwala na stwierdzenie, ile „mierzy miara"), stanem akumulacji kapitału oraz częściowo z polityką („epoka atomowa" i zimna wojna). Przejdźmy do ostatniej definicji, obowiązującej do dziś. Nazwałem ją kosmiczno-laboratoryjną, została ustalona w 1983 r. Metr wedle niej to odległość, jaką pokonuje światło w próżni w czasie 1/299 792 458 sekund. Widzimy tu nadal sprzęgnięcie nauki i władzy nad miarą, ale inaczej zdefiniowane. Nie fizyka jądrowa, ale kosmologia jest dyscypliną wyróżnioną. Definicja metra koreluje tym razem nie z „epoką atomową", ale z „epoką kosmiczną". Wyobraźnia społeczna jest kształtowana przez konflikt mocarstw

[21] E.L. Eisenstein, *Rewolucja Gutenberga*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004.
[22] S.R. Weart, *Nuclear Fear: A History of Images*, Harvard University Press 1989.
[23] W. Kula, *Miary i ludzie*, s. 158.

postrzegany jako wyścig zbrojeń przeniesiony poza glob, wyścig o to, kto podbije przestrzeń kosmiczną. Widać tutaj podwójne wzmocnienie suwerena: panowanie nad miarą (możliwość wyznaczenia, „ile mierzy metr") jest ściśle związana z panowaniem nad nauką (laboratorium).

Przedstawiłem powyżej skróconą ewolucję systemu metrycznego, możemy zauważyć, że zrodził się on jako odpowiedź na sprzeczności systemu feudalnego. Panowanie nad miarą, wprowadzenie miary „uniwersalnej", rozumianej początkowo jako oderwana od lokalności i gwarantowana przez państwo, miało być elementem wprowadzania republikańskiego porządku politycznego i kapitalistycznej gospodarki. Kolejnym krokiem była uniwersalizacja „metra" przez związanie go z poziomem globalnym. Wreszcie ostatecznym sposobem na uniwersalizację metra było związanie go ze stanem wiedzy naukowej. Ewolucja ta to z jednej strony dekontekstualizacja miary, z drugiej coraz silniejsze splatanie jej z porządkiem ekonomicznym i naukowym. Początkowe polityczno-ekonomiczne tło funkcjonowania miary („metra") zostało ukryte.

CHŁOPI I PRACOWNICY UNIWERSYTETÓW: OD WALK KLASOWYCH DO GLOBALNEJ PRZEMOCY STRUKTURALNEJ

Chciałbym teraz spróbować uzupełnić wyżej zarysowaną historię miar i ponownie złączyć rozważania metrologiczne z polityką, ekonomią i nauką. Witold Kula w swym dziele opisywał walki klasowe wokół miary w dawnej Polsce w trójkącie chłopi – kupcy – szlachta, w którym ustalanie tego, czy nasypać zboża „z czubem" czy nie, jakich naczyń używać, stawało się centrum sporów polityczno-ekonomicznych. Dziś analogiczny spór wciąż istnieje, jednakże został zapośredniczony przez nowych aktorów. Kluczowym z nich jest pojawienie się unaukowionej ekonomii, co świetnie prezentuje artykuł Emanuela Didiera *Do Statistics „Perform" Economy?*[24] Autor wskazuje, w jaki sposób praktyka farmerów amerykańskich została spleciona ze statystyką i w jaki sposób walki klasowe są przez statystykę zapośredniczone. Innym, wcześniejszym przykładem jest wkraczanie „abstrakcyjnego" czasu i tego, w jaki sposób zaczął on regulować stosunki pracy. Walki klasowe, podobnie jak w poprzednim przypadku, zostały zapośredniczone i przeniosły się na obszar walki o miarę samą:

> Pierwsza generacja robotników fabryki została nauczona przez kierownictwo wagi czasu; druga generacja stworzyła własne metody pracy w dziesięciogodzinnym mechanizmie; trzecia walczyła o nadgodziny albo skrócenie czasu pracy. Zaakceptowali kategorie narzucone im przez pracodawców i nauczyli się używać ich do własnych celów. Nauczyli się, że czas to pieniądz, tylko zbyt dobrze[25].

Przykładem współczesnych walk klasowych wokół miar i metrologii jest relacja pomiędzy ajentami sieci sklepów „Żabka" a ich centralą, czyli osobami zarządzającymi. Do oceny sklepów i prowadzących je ajentów/ek używany jest

[24] W: *Do Economists Make Markets?: On the Performativity of Economics*, red. D.A. MacKenzie, F. Muniesa, L. Siu, Princeton University Press 2007.

[25] E.P. Thompson, *Time, Work-discipline and Industrial Capitalism*, „Past and Present" 38, s. 86.

specjalny *Arkusz*, który został tak sporządzony, że daje dużą władzę tzw. partnerom, czyli osobom oceniającym pracę[26]. Wokół *Arkusza* rozgrywają się walki, podobnie jak wokół dawnego strychulca, a tzw. partner dostaje władzę podobną do władzy niegdysiejszego karbowego.

> [...] Mówi tak, jak nie chcesz ajenta udupić, to kontroluj go tak. A jak chcesz go udupić, to ja Ci już podaję listę, i mu dyktował, jakie na przykład rzeczy ma sprawdzać[27].

Wydaje się, że samowolę kontrolerów może ukrócić uniwersalizacja procesu oceny, na przykład poprzez komputeryzację. Niestety, jak pamiętamy, uniwersalność „miary" ma dwuznaczne konsekwencje: z jednej strony obiektywizuje warunki, z drugiej oddala walkę od zainteresowanych, alienuje. Przykład ten jest widoczny, kiedy przyjrzymy się działaniu programu *Market*, który służy do obsługi sieci sklepów „Żabka".

> Głównym narzędziem do prowadzenia każdej Żabki jest program komputerowy *Market*. Za jego pomocą ajent zamawia towar, sprawdza ceny i marże. [...] *Market* jest sprzężony z kasą fiskalną, dlatego każda transakcja sprzedaży jest natychmiast odnotowywana w programie. Komputery sklepowe pracują całą dobę, nocą trwa bezobsługowa transmisja danych [...][28].

Z opowieści ajentów i ajentek wynika, że często w ciągu nocy zmieniała się liczba zaksięgowanych towarów, mimo że sklep był wtedy nieczynny. Różnice w towarach sprzedający pokrywali z własnej kieszeni.

Ostatni przykład odwołujący się do programu komputerowego dobrze pokazuje, na czym polega ryzyko pozornej, połowicznej uniwersalizacji. Metrologiczne sieci kontroli odrywają od kontekstu, uniemożliwiają przeprowadzenie oddolnej kontrakcji. Osoby uprzywilejowane, beneficjenci korzystający z danego „układu metrologicznego", mogą zawsze odpowiedzieć na stawiane zarzuty, podobnie jak urzędniczka w skeczu z serialu *Mała Brytania*: „komputer powiedział nie". Oderwanie od kontaktu osobistego, które może w pewnych kontekstach stanowić zaletę, w tym wypadku poprzez proces obiektywizacji ułatwia powstawanie struktur dominacji.

Analogiczny proces zaszedł w polskim szkolnictwie wyższym, pojawienie się list punktowanych, uzależnionych od zachodnich sposobów parametryzacji, spowodowało, że zamieniono dosłowność przemocy feudalnych stosunków wspólnotowych i zamaskowano je pod pozorem obiektywnych kryteriów metrologicznych. Tak jest chociażby w przypadku słynnej listy ERIH[29], europejskiego indeksu czasopism. Wymyślony pierwotnie do celów bibliotecznych, w Polsce zaczął służyć do oceny pracowników i instytucji naukowych, choć sami twórcy przestrzegali przed takim użyciem owej listy. Podobnie jest z osławioną „listą filadelfijską", w obu przypadkach fetysz „miary" służy neokolonialnej narracji o tym, że „obiektywne" kryterium punktowe wyznaczone przez kraje i instytucje zachodnie powinno słu-

---

[26] J. Jurkiewicz, *Dekada ajentów*, korzystałem z maszynopisu książki udostępnionego mi do recenzji.

[27] Tamże.

[28] Tamże.

[29] Sami autorzy listy ERIH zamieścili takie zastrzeżenie: „the lists are not a bibliometric tool for the evaluation of individual researchers", „it is not intended as bibliometric information for use in assessment processes of individual candidates, be it for positions, promotions, research grant awards". Cytat za: http://ekulczycki.pl/warsztat_badacza/humanistow-problemy-z-fetyszyzowana-lista-erih/.

żyć ocenie naszej rzeczywistości. Widzimy zatem, że indeks Hirscha, lista filadelfijska, lista ERIH i polska lista punktacji czasopism[30] odgrywają podobną rolę jak wspomniany wyżej program *Market*. Warto w tym miejscu oddać głos Marcinowi Kuli:

W dyskusji dominowało jedno kryterium podstawowe: liczba publikacji wnioskodawcy na jakiejś liście i liczba cytowań. Przywiązywanie do niego wagi przypominało obsesję. Przy jednym z wniosków, które popierałem, usłyszałem, że jego autor jest mało wart, a więc nie gwarantuje... itd. Odpowiedziałem, że to autor bardzo ciekawych i oryginalnych w swojej dyscyplinie książek. Oponent kliknął w klawiaturę i podniósł, że na liście, co do której zestawienia mam zresztą zasadnicze wątpliwości, ten autor figuruje z jedną pozycją. Książki? Wyraźnie mojego oponenta nie interesowały. Powiedziałem mu, że jest na dobrej drodze do wykończenia humanistyki. Usłyszałem, że humaniści nie mogą być na innych prawach niż wszyscy[31].

Co warto podkreślić, mechaniczne stosowanie systemu oceny punktowej jest tylko procedurą wywierania nacisku, wprowadzania narzędzi władzy, jeśli nie stoi za tym wytworzenie centrów kalkulacyjnych, prawdziwego systemu metrologicznego. Ocenianie dorobku naukowego za pomocą zagranicznych baz bibliograficznych bez budowania bibliotek, laboratoriów, fundowania stypendiów przypomina kult cargo. Najpierw trzeba produkować, mieć centra kalkulacyjne, później mierzyć. Wprowadzając pozorną metrologię, tak naprawdę budujemy jedynie słomiany samolot, mając nadzieję, że to sprowadzi na nas deszcz podarków. Oto kolejny głos z „Głosu Uczelni" Uniwersytetu Warszawskiego:

Czas wreszcie, abyśmy takie kryteria opracowali. Pierwszym etapem powinna być realizacja trzech zadań. Najpierw – powołanie w bibliotekach uniwersyteckich bądź w odrębnej instytucji (trochę na wzór Institut for Scientific Information) placówki, która przygotowywałaby bazy abstraktów i bazy bibliograficzne, następnie – stworzenie bazy abstraktów dla nauk humanistycznych, wreszcie – stworzenie (lub implementowanie) zasad ocen w naukach humanistycznych (niejako automatycznie powstawałaby, dzięki realizacji dwóch pierwszych zadań, lista cytowań, która byłaby tylko jednym z elementów takiej oceny)[32].

Najlepszym podsumowaniem tego wątku jest przywołanie raportu, który sporządzili socjolodzy z Uniwersytetu Warszawskiego, dotyczącego reformy nauki polskiej zaproponowanej przez ekspertów z firmy doradczej Ernst&Young[33].

---

[30] Znamienne, że w latach 2010–2012 właściwie nie było jasne, czy – ewentualnie – która lista czasopism obowiązuje. W ten sposób osiągnięto coś niebywałego, dokonano syntezy przemocy opartej na niepewności, z reguły zarezerwowanej do stosunków twarzą w twarz, z przemocą proceduralną. Polscy naukowcy równocześnie poddani byli samowoli urzędniczej i „obiektywnej" przemocy metrologicznej. Por. http://ekulczycki.pl/warsztat_badacza/ lista-czasopism-punktowanych--nie-obowiazuje/.

[31] http://portal.uw.edu.pl/en/web/pismo-uczelni/opinie?p_p_id=56_INSTANCE_y5Q5&p _p_lifecycle=0&p_p_state=maximized&p_p_mode=view&p_p_col_id=_118_INSTANCE_Y1av__column-1&p_p_col_count=1&_56_INSTANCE_y5Q5_read_more=true&_56_INSTANCE_y5Q5_article_id=9833216.

[32] http://portal.uw.edu.pl/en/web/pismo-uczelni/szkolnictwo-wyzsze-wszystkie-artykuly?p _p_id=101_INSTANCE_QU4p&p_p_lifecycle=0&p_p_state=maximized&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-1&p_p_col_count=1&_101_INSTANCE_QU4p_read_more=true&_101_INSTANCE_QU4p_article_id=6214046.

[33] A. Baczko-Dombi, J. Dzierzgowski, W. Fenrich, M. Głowania, A. Komendant-Brodowska, M. Szaranowicz-Kusz, I. Wagner, *10 grzechów głównych. Krytyka prac E&Y i IBnGR nad diagnozą stanu oraz strategią reformy szkolnictwa* wyższego, http://www.forhum.uni.torun.pl/inne/GLOWNE%20GRZECHY-2106%20%281%29.pdf.

W raporcie tym autorzy wskazują na czysto „magiczny" sposób traktowania idei standaryzacji i mierzenia przez autorów raportu z firmy Ernst&Young.

Miary służą opanowywaniu rzeczywistości, podobnie jak opisane powyżej inskrypcje. Standaryzacja, metrologia ma sens, jeśli służy uporządkowywaniu danych, „zmniejszaniu świata", tak aby można było nad nim panować. Produkcja wiedzy wymaga centrów kalkulacyjnych, te z kolei wymagają akumulacji kapitału. Punkty traktowane jako fetysz nie wytworzą ani jednego, ani drugiego. Widzimy tutaj działanie mechanizmu, który Jadwiga Staniszkis[34] określiła jako przemoc strukturalną. Stosuje ją ona do pokazania procesów rozwojowych w ramach nowoczesnego systemu-świata (w jego fazie zwanej popularnie globalizacją). Rozwój ten od około pięciuset lat opiera się na dynamicznym układzie „naczyń połączonych". Rozwiązania wypracowane w ramach najbogatszych rejonów są następnie narzucane jako czynnik strukturotwórczy obszarom mniej rozwiniętym. Mechanizm ten, znany od czasów teorii zależności jako „rozwój niedorozwoju", widoczny jest także w procesach metrologicznych. Szerzej napiszę o tym w zakończeniu, wróćmy teraz do analizy raportu o reformie szkolnictwa wyższego.

> Można by również lobbować na rzecz zmiany kryteriów i doliczać uniwersytetom punkty np. za obecne publikacje naukowców, którzy kończyli studia na poziomie magisterskim lub licencjackim w danym kraju, a dopiero potem wyemigrowali do Stanów Zjednoczonych, by tam przysparzać punktów ośrodkom z pierwszej setki rankingu[35].

Zaproponowane powyżej ironiczne i cyniczne podejście do systemu punktacji dobrze oddaje naszą niemoc w stosunku do przemocy strukturalnej związanej z narzuconymi nam systemami metrologicznymi. Nie możemy zanegować kształtu, jaki rzeczywistość przybiera poprzez takie, a nie inne jej zmierzenie. Musimy godzić się z rzeczywistością zdefiniowaną przez tych, którzy kontrolują centra kalkulacyjne, są w stanie zbudować i podtrzymywać łańcuchy metrologiczne. To oni wyznaczają standardy, oni tworzą „tory, po których poruszać się będą fakty".

ZAKOŃCZENIE: CZY SUWERENNOŚĆ METROLOGICZNA JEST MOŻLIWA?

Kończąc, chciałbym zapytać o to, czy jest w ogóle możliwe osiągnięcie metrologicznej suwerenności. Czy istnieją drogi „rozluźnienia" nakładanych przez systemowe warunki ograniczeń?[36] I co ważniejsze, jak można wyzwolić się z zależności metrologicznych dyktowanych przez kraje centrum (rdzenia), nie tracąc przy tym możliwości rozwoju naukowego i technicznego. Pamiętamy, że bez centrów kalkulacyjnych, miar, metrologii opanowywanie świata nie jest możliwe. Co więcej, także rozwój autonomiczny, autarkiczny jakiejś części globu dziś nie jest możliwy. Dojmującym przykładem są wizerunki bojowników, którzy instalują kalifat, a używają samochodów terenowych i wyrzutni rakietowych, porozumiewając się przez Internet czy telefony komórkowe. Nie możemy tak po prostu zrezygnować

[34] J. Staniszkis, *Władza globalizacji*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 73.
[35] *Raport*, s. 10.
[36] O możliwości sprawstwa w ramach globalnych uwarunkowań systemowych pisałem w książce *Podmiot, system, nowoczesność*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2011.

z międzynarodowych standardów miar i mierzenia – czy to w kwestiach technicznych, medycznych czy w ekonomii. Prosta rezygnacja z uczestnictwa w „metrologicznym układzie" „cofnie" nas do stanu sprzed tego układu. Kto dziś w epoce telefonów z nawigacją uczy się tropienia po śladach czy choćby potrafi czytać papierową mapę topograficzną? Wspomniani bojownicy, często kształceni na zachodnich politechnikach, też już nie potrafią sprawnie jeździć konno czy na wielbłądach i przetrwać bez zakotwiczenia w globalnych układach metrologicznych. W przypadku wielu systemów metrologicznych trzeba pamiętać, że zasady rozwojowe, które funkcjonują w danym kraju (na przykład reguły księgowania, systemy oceniania dorobku naukowego, standardy techniczne), nie są możliwe do powtórzenia w innym regionie. Wybiórcza selekcja rozwiązań, podporządkowana wymogom globalnej logiki, wiąże się bowiem z „czasem historycznym"[37] najbardziej zaawansowanego ekonomicznie „słoja" globalnego rynku. Kraje peryferii i półperyferii nie mogą podążać ścieżką, którą w przeszłości przeszły kraje rozwinięte. Wymuszone procedury i instytucje wymuszają zmiany polegające na dostosowaniu do obecnej formy tych ostatnich, co oznacza utrwalenie pozycji wyznaczonej przez dynamikę „rozwoju niedorozwoju". Przywołane powyżej pojęcie przemocy strukturalnej objawia się jako pojęcie asymetrii metrologicznej i asymetrii zależnej od metrologii racjonalności. Objawia się to w ten sposób, że struktura, system społeczny, organizacja, wspólnota, zmienia wzór rozwojowy innej struktury społecznej, organizacji czy wspólnoty. Powtórzę pytanie, które zostawię bez odpowiedzi: jak możliwe jest osiągnięcie suwerenności metrologicznej bez utraty sprawstwa?

IS METROLOGICAL SOVEREIGNTY POSSIBLE? METROLOGY – POLITICAL ECONOMY OF MEASURE

Summary

The text offers a reinterpretation of the metrological issues raised in the book *Measures and Men* by Witold Kula. The author indicates the pioneering nature of this book and uses contemporary theories of Science, Technology Studies to update it, which allows proposing the approach which may be defined as political economy of measure. This perspective, in turn, enables the analysis of the neo-colonial and global structures of domination based on the power over "measure", standardization processes and metrological chains. The article makes an attempt to answer the question whether metrological sovereignty in today's world is possible.

Trans. Izabela Ślusarek

[37] O nierównościach wynikających z globalnej dystrybucji różnych form uczasowienia pisałem: *Myśleć globalnie, badać lokalnie*..., s. 148–166, dostęp online: http://www.ejournals.eu/ Przeglad-Kulturoznawczy/Przeglad-Kulturoznawczy-2013/Numer-2-16-2013/art/1116/.

Urszula Markowska-Manista
(Akademia Pedagogiki Specjalnej)

KOLONIALNE I POSTKOLONIALNE UWIKŁANIA ŁOWCÓW-ZBIERACZY W AFRYCE ŚRODKOWEJ

WPROWADZENIE

Czasami tkanki społeczności mogą zostać uszkodzone w taki sam sposób jak tkanki umysłu i ciała... lecz nawet jeśli tak się nie dzieje, traumatyczne rany zadane jednostkom mogą połączyć się, by stworzyć nastrój, etos – niemal kulturę grupy, która jest inna od (i jest czymś więcej niż) sumy prywatnych ran, które się na nią składają[1].

Na epokę kolonializmu patrzymy dziś przez pryzmat teorii krytycznych, odkodowując europejskie systemy wiedzy o skolonizowanych Innych oraz podejmując próby reinterpretacji uproszczonych narracji w językach dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych pisarzy i badaczy Zachodu, w jakie zostali uwikłani rdzenni mieszkańcy Afryki, Ameryki czy Australii. We współczesnych publikacjach popularnonaukowych, przewodnikach i książkach podróżniczych wciąż można odnaleźć przykłady imperialnego postrzegania Innych, w tym łowców-zbieraczy z dawnej kolonii francuskiej Ubangui i Shari (współcześnie Republiki Środkowoafrykańskiej). Również opisywane i reklamowane w mediach praktyki zglobalizowanej turystyki do ostatnich dziewiczych miejsc planety Ziemi (parków narodowych, rezerwatów przyrody), choć nawiązują w pewien sposób do etnograficznej idei dowiadywania się o Innych w ich środowiskach życia codziennego, to jednak w wymiarze postrzegania przypominają dziewiętnasto- i dwudziestowieczne obserwacje „obiektów" wystawianych na widok publiczny (ludzkich zoo[2]) i handel tradycją. Namacalną różnicą jest przestrzeń konfrontacji i interpretacji oraz dekonstrukcja relacji patrzących i podpatrywanych. W XXI w. to widzowie (turyści), a nie „eksponaty" zmierzają do miejsc „etnologicznych ekspozycji" z parkiem czy sawanną w tle, a zachodzące w wyniku kulturowych kontaktów interakcje redefiniują znaczenia relacji oglądających i oglądanych. Nikt z przybywających nie rzuca w kierunku autochtonów bananów, lecz raczej usiłuje rozdawać cukierki,

[1] K. Erikson, *Notes on Trauma and Community*, w: C. Caruth (red.), *Trauma: Explorations in History*, Baltimore 1995, s. 185.

[2] Więcej na ten temat: P. Blanchard, N. Bancel, G. Boëtsch, É. Deroo, S. Lemaire, C. Forsdick (red.), *Human Zoos: Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires*, Liverpool University Press, Liverpool 2008.

fotografuje, utrwala ich życie na filmie; stara się włączać w czynności dnia codziennego, a w fazie rytualnego udziału w wieczornych tańcach przy ognisku przekazuje miejscowym gadżety cywilizacji zachodniej. Na początku XX w. egzotyczność i monstrualna odmienność „eksponatów" wydawała się tłumom obserwującym, tłoczącym się w ludzkich zoo, a następnie w ludzkich wioskach światem realnym. Dziś wyprawa do skolonizowanych przez Zachód terenów ekologicznych w poszukiwaniu „pierwotnych mieszkańców dżungli" obciążona jest odtwarzaniem przez Pigmejów elementów własnej tradycji, traktowanej jako towar. Ideologia kolonialna zakorzeniła się w kulturze masowej i zdaniem badaczy z Association pour la Connaissance de l'Histoire de l'Afrique Contemporaine nie została przepracowana w postkolonialnych społeczeństwach dawnych kolonizatorów i skolonizowanych.

Kenijski pisarz Ngugi Wa Thiongo w książce *Decolonizing the Mind*, wydanej w 1986 r., wysuwa tezę, że kolonializm miał dalej idące skutki niż narzucenie kontroli nad ziemią i zasobami ludności przez podbój militarny i dyktaturę polityczną. Uwikłania kolonialne i postkolonialne łowców-zbieraczy należy rozpatrywać w wymiarze systemowym i relacji międzyetnicznych oraz w wymiarze słowa i obrazu występujących w dyskursach: badawczym, literackim i medialnym. Systemowe uwikłania odnoszą się do językobójstwa (ang. *linguicide*), kulturo- i etnobójstwa (ang. *cultur- and ethnocide*), które zabijają wspomnienia łowców-zbieraczy o ich dziedzictwie kulturowym i rugują rdzenną wiedzę, warunkującą zdolność przetrwania w tradycyjnych środowiskach ich życia.

Drugi typ uwikłania odnosi się do złożonych relacji populacji leśnej i ludności osiadłej (w wioskach i miasteczkach) i dyfuzji kulturowej, która – jak pisze Colin Turnbull – była wzajemnym świadczeniem sobie różnych usług pomiędzy Pigmejami a Bantu[3] i nie stanowiła zależności: niewolnik – pan[4]. Trzeci typ uwikłania dotyczy przekazu, który stereotypizuje Pigmejów, ukazując ich przez pryzmat wyidealizowanych obrazów i infantylnych sformułowań jako „najbardziej dziecinnych ze wszystkich ras", „proste, dziecięce stworzenia", „leśnych ludzi" prowadzących romantyczne i harmonijne życie wolne od przemocy i wpływu zachodniej cywilizacji.

Rozpatrując kolonialne i postkolonialne uwikłania łowców-zbieraczy, pamiętać należy, że europejskie przedsięwzięcia kolonialne w Afryce, a zwłaszcza „mission civilisatrice", odnoszące się do okresu neoimperialnego (lata 1880–1914), były zgodne z ideami swych czasów i usprawiedliwiane hasłami: realizacji interesów handlowych, szerzenia chrześcijaństwa i niesienia cywilizacji ludom „dzikim" i „zacofanym". Podstawowym celem kolonizacji były interesy ekonomiczne, a pojęcie „niesienia cywilizacji" przy współudziale chrześcijaństwa[5] zapewniło władzom kolonialnym moralne usprawiedliwienie haniebnych działań wobec ludności tubylczej. Imperializm zbudował zależności ekonomiczne, które przyczyniły

[3] Za: R.R. Grinker, *In the Arms of Africa: The Life of Colin M. Turnbull*, Chicago 2001, s. 144.

[4] W tej kwestii zdania badaczy są podzielone. Odnoszą się oni do kontekstów historycznych i badań dotyczących społecznych i kulturowych konfiguracji we wzajemnych relacjach (łowcy-zbieracze i rolnicy), ukontekstowionej wiedzy ekologicznej i ekonomicznej obydwu grup oraz praktyk odkrywających różnice pomiędzy lokalnymi modelami życia i złożonością zachowań Pigmejów i Bantu. Więcej: A. Kohler, *Of Apes and Men: Baka and Bantu Attitudes to Wildlife and the Making of Eco-goodies and Baddies*, „Conservation and Society" 2005, 3(2), s. 407.

[5] Więcej: A. Okoth, *A History of Africa: African Societies and the Establishment of Colonial Rule, 1800–1915*, East African Publishers, 2006, Vol. 1, s. 88–89.

się do eskalacji konfliktów długiego trwania oraz wytworzył postkolonialne tożsamości. Kluczową rolę w gospodarce kolonialnej odegrał handel. Ówczesne hasło: „handel + chrześcijaństwo = cywilizacja”[6] zyskało miliony zwolenników. Grabieżcze zorientowanie procesów kolonialnych doprowadziło do cywilizacyjnego niedorozwoju gospodarek wewnętrznych w Afryce Środkowej i przeobrażeń życia codziennego łowców-zbieraczy, którzy w okresie wywozu niewolników zastępowali swoich panów – Bantu na ich plantacjach. Były to transpozycje skutkujące wielopłaszczyznowym uwikłaniem Pigmejów w nowej jakości relacje feudalne z sąsiadami z grup osiadłych oraz wtłoczyły ich w procesy społeczne, w których uznani zostali za społeczności nieistotne dla dominującego porządku politycznego[7].

PRÓBY OSIEDLENIA ŁOWCÓW-ZBIERACZY

Pigmeje środkowoafrykańscy stanowią zróżnicowaną kulturowo, językowo i niejednorodną pod względem rozwoju cywilizacyjnego grupę, którą charakteryzuje głęboka emocjonalna i symboliczna topofilia[8] lasu jako najważniejszego środowiska: miejsca życia, dorastania, starzenia się i przestrzeni *sacrum*, podzielonej pomiędzy duchy lasu, przodków i populację żyjących. Owa dotychczas otwarta przestrzeń lasu tropikalnego, traktowanego przez Pigmejów w kategoriach Matki i Ojca, została zamknięta i częściowo odebrana łowcom-zbieraczom w wyniku przemian cywilizacyjnych. Łowcy-zbieracze nie mają prawa do ziemi, na której zamieszkują. Przemieszczając się z miejsca na miejsce, traktowani są jak włóczędzy. Ochrona fauny i flory odebrała im prawo do łowiectwa, ograniczyła prawo zbieractwa, pozbawiła tradycyjnych źródeł pożywienia. Lasy stały się skolonizowanymi przestrzeniami ekologicznymi: parkami narodowymi i miejscami dziedzictwa światowego, dostępnymi nie tyle rdzennym mieszkańcom, ile turystom, badaczom i międzynarodowym organizacjom. Pigmeje osiedlają się więc w pobliżu parków narodowych i rezerwatów, ale ich przemieszczanie związane z dawnym kalendarzem polowań i zbiorów[9], korzystanie z dóbr leśnych obwarowane zostało ścisłymi przepisami[10].

Na początku lat sześćdziesiątych XX w. francuska administracja kolonialna w Kamerunie rozpoczęła proces tworzenia wokół wiosek Bantu przydrożnych obozowisk dla Pigmejów Baka. Celem podjętych działań było przesiedlenie ich do stałych osad, rozmieszczonych wzdłuż głównych i pobocznych dróg, co miało przyczynić się do poprawy warunków zdrowotnych oraz udrożnić socjalizację do

---

[6] Cytat zaczerpnięty z tekstu: J. Gilbert, V. Couillard, *Land Rights under International Law: Historical and Contemporary Issues*, w: V. Couillard, J. Gilbert, J. Kenrick, Ch. Kidd, *Land Rights and the Forest Peoples of Africa. Historical, Legal and Anthropological Perspectives*, Overview: analysis & context, Forest Peoples Programme, Part II, 2009, s. 29.

[7] P. Ahluwalia, *Towards (Re)conciliation: the Post-colonial Economy of Giving*, „Social Identities” 2000, 6(1), s. 11.

[8] Por.: A. Majer, *Socjologia i przestrzeń miejska*, Warszawa 2010, s. 55–69.

[9] S. Bahuchet, *Food Supply Uncertainty among the Aka Pygmies (Lobaye, CAR)*, w: I. de Garine, G.A. Harrison, *Coping with Uncertainty in Food Supply*, 1988, s. 124–125.

[10] Fragment na podstawie: U. Markowska-Manista, *Obszary dyskryminacji i marginalizacji Pigmejów w Afryce Środkowej*, w: K. Jarecka-Stępień, J. Kościółek (red.), *Problemy współczesnej Afryki. Szanse i wyzwania na przyszłość*, Kraków 2012, s. 83–97.

osiadłego trybu życia, umożliwiającą ich udział w produkcji rolnej. Pigmeje skonfrontowani zostali z tymi zjawiskami niespodziewanie i bez przygotowania. Nie wiedząc, jak żyć poza lasem w środowisku dominujących i silniejszych społeczności osiadłych, doświadczyli wykluczenia społecznego i w przypadku eskalacji konfliktów społecznych z rolnikami Bantu zmuszeni zostali do powrotu do dawnych leśnych obozowisk[11].

Losy Pigmejów w Republice Środkowoafrykańskiej były podobne do losów Pigmejów kameruńskich. W regionie Sangha-Mbaéré w pobliżu miasteczka Bayanga jeszcze w latach dziewięćdziesiątych XX w. do osad Pigmejów Bayaka:

> [...] dwa albo trzy razy w tygodniu przychodzili ludzie z merostwa, którzy zbierali wszystkich chłopców i mężczyzn o 5 rano, kiedy już zaczął się robić dzień, po to, by wykonywać prace społeczne, np. czyszczenie dzielnic w Bayandze czy dróg. Brali ich po prostu jak niewolników. Jak nie chcieli iść, to ich po prostu bili. [...] Mer mi powiedział, że robią to dlatego, że oni nie płacą podatków – ci Pigmeje, a taki jest wymóg państwa, aby płacić podatki, a mer powiedział, że on tu jest państwem. Ale jednocześnie nie brali do tych prac żadnych Bilo, tylko samych Bayaka[12].

W dalszej części wywiadu mieszkający w Bayaka Louis Sarno wspomina:

> [...] jak przyjeżdżał jakiś minister czy ktoś z Bangui, to zbierali Bayaka wszystkich siłą. Ładowali ich na ciężarówkę: kobiety, dzieci, nawet te kobiety w ciąży. Potrafili ich wziąć z wioski nawet na 3 dni. Nie dawali im nic do jedzenia i po prostu nic im za to nie płacili. Brali ich po to, aby tańczyli, śpiewali, robili animacje[13].

Terytorialne i mentalne pozostawanie Pigmejów na marginesie wioski czy osady, w której dominują przedstawiciele innych grup etnicznych, nadal skutkuje ich niższą pozycją społeczną i wykorzystywaniem ich jako najtańszej siły roboczej[14].

Wzorce kulturowe przekazu międzypokoleniowego wskazujące na Pigmejów jako niewolników Bantu przyczyniają się do ich dalszej stygmatyzacji[15] i dyskryminacji. Z uwagi na długą historię relacji feudalnych i bycia wewnętrznymi (przydomowymi) niewolnikami, tzw. *kumu*[16], łowcy-zbieracze są najbardziej narażonymi na dyskryminację grupami mniejszościowymi tej części Afryki. Charakter relacji pomiędzy łowcami-zbieraczami i rolnikami nie jest jednoznaczny, różni się w poszczególnych państwach Afryki Środkowej, a nawet w poszczegól-

---

[11] K. Biesbrouck, *Agriculture among Equatorial 'Hunters-Gatherers' and the Process of Sedentarization: The Case of the Bagyeli in Cameroon*, w: K. Biesbrouck, S. Elders, G. Rossel (red.), *Central African Hunter-gatherers in a Multidisciplinary Perspective*, Leiden 1999.

[12] U. Markowska-Manista: fragment niepublikowanego wywiadu z mieszkającym w wiosce Bayaka Louisem Sarno, Republika Środkowoafrykańska, 2012.

[13] Tamże.

[14] Raporty międzynarodowych organizacji pozarządowych monitorujących łamanie praw człowieka wykazują, że Pigmeje nie otrzymują sprawiedliwego wynagrodzenia za wyczerpującą pracę i są ofiarami dyskryminacji i marginalizacji, które to procesy ograniczają ich dostęp do ośrodków zdrowia, szkół i często nie pozwalają im głosować czy podróżować.

[15] Procesy stygmatyzacji Pigmejów przybliżają antropologiczne teksty francuskich badaczy: S. Bahuchet, *Les Pygmées Aka et la forêt centrafricaine*, Paris 1985; P.J. Schebesta, *Among Congo Pygmies*, AMS Press, New York 1977; P. Schebesta, *Les Pygmées*, NRF Gallimard, Paris 1940; P. Saulnier, *Le Centrafrique. Entre mythe et rèalité*, Études Africaines, Paris 1998.

[16] Nazwa nadana patronom-opiekunom, panom Pigmejów. *Kumu* tradycyjnie należeli do ludów Bantu i byli mieszkańcami wiosek. Współcześni *kumu* angażują swoich Pigmejów do różnych prac (uprawa pola, sprzątanie, prace domowe oraz przydomowe, polowanie, zbieractwo).

nych regionach, i jest rozmaicie interpretowany przez badaczy[17]. Relacje te mogą być nad wyraz złożone i dotyczyć mogą zarówno obszarów gospodarczych i społecznych, jak i rytuałów wymiany oraz ochrony.

Życie częściowo osiadłych nomadów oparte na kultywowaniu tradycji i próbach odnalezienia swego miejsca w nowoczesności jest ciągłym zmaganiem się z funkcjonowaniem na krawędzi dwóch różnych światów: lasu i cywilizacji. Proces ten nasila wieloetniczność ludności regionu i nieustanne wewnętrzne oraz zewnętrzne migracje za pożywieniem i pracą oraz przesiedlenia wynikające z założenia rodziny i rodzinnych koneksji[18]. Sami Pigmeje rzadko upominają się o swoje prawa i poprawę statusu społecznego. W sytuacjach konfliktów to Pigmej częściej doznaje krzywdy materialnej i pada ofiarą przemocy fizycznej. Również sami Pigmeje swoim odmiennym zachowaniem prowokują sytuacje, w których stają się kozłami ofiarnymi. Powstaje pytanie: w jakim stopniu owe sytuacje powodowane są innością Pigmejów, a w jakim innością konstruowaną i oczekiwaną przez ich sąsiadów.

SYSTEMOWE I POZASYSTEMOWE PRAKTYKI WSPARCIA

Procesy imperialne to procesy długotrwałe, oznaczające kulturowe, językowe i psychologiczne wyzbywanie się rdzennych parametrów. Następowały w kolejności wpływów: po militarnym podboju nadchodził czas niszczenia lub celowego obniżania wartości kultury danej społeczności. W dalszym etapie dzieci i młodzież – kluczowe ogniwa trwania i kontynuacji niezachodniego dziedzictwa – stawały się celem i produktem edukacji kolonialnej. Kolonialna wiedza w Afryce subsaharyjskiej oparta była na podporządkowywaniu i uciszaniu głosów ludności tego kontynentu. Misjonarze i rządy kolonialne uważały afrykańskie sposoby podejścia do wiedzy, kosmologię, duchowość i podstawy konstruowania i rozumienia bytu za „barbarzyńskie", „zacofane", tradycyjne i „nienaukowe"[19].

Afrykanie zostali usunięci z debat na temat wiedzy oraz zmuszeni do asymilacji z hegemoniczną dla nich i obcą kulturą opresorów. Celem edukacji w okresie kolonialnym było nawracanie na religię Europejczyków, a więc rugowanie tradycyjnych wierzeń i religii ludów rdzennych, wyzysk gospodarczy i asymilacja Afrykańczyków. Programy nauczania w szkołach kolonialnych były głosem strony dominującej. To kolonizator definiował status, przywileje, władzę i kontrolę w edukacji w kontekście różnic rasowych. Rdzenni Afrykanie określani byli jako gorsi

[17] Mogą mieć charakter eksploatacyjny, ale też barterowy.

[18] Dla przykładu: Pigmeje Bayaka (Ba'Aka) w Republice Środkowoafrykańskiej podróżują w odwiedziny do swoich krewnych. Takie wizyty mogą trwać od kilku tygodni do kilku miesięcy i kończyć się decyzją o osiedleniu się w nowym miejscu. Kolejnym powodem podróży jest uroczystość *plasti kwa* (stypa) celebrowana po śmierci osoby z rodziny, klanu bądź z wioski lub osady, w której zamieszkują krewni zmarłej osoby.

[19] E. Shisha, *Reclaiming Our Indigenous Voices: The Problem with Postcolonial Sub-Saharan African School Curriculum*, „Journal of Indigenous Social Development", Vol. 2, Issue 1, September 2013, http://www.hawaii.edu/sswork/jisd; http://scholarspace.manoa.hawaii.edu/handle/10125/29811, s. 7.

w stosunku do napływowych Europejczyków i – jak pisze Edward Shisha – błędnie uważano, że internalizowali rasowe stereotypy kolonizatorów[20]. Edukacja kolonialna zanegowała głos, tożsamość i dziedzictwo łowców-zbieraczy.

W latach siedemdziesiątych XX w. w państwach Afryki Środkowej katoliccy misjonarze na ziemiach określanych przez Kościół jako tereny „pierwszej ewangelizacji" rozpoczęli pracę pastoralną związaną z projektami wsparcia socjalnego łowców-zbieraczy. Ich celem było przeniesienie Pigmejów z przestrzeni czasowych osad w lesie deszczowym do wiosek, w których mogliby korzystać z usług służby zdrowia, edukacji, rolnictwa i ewangelizacji.

W roku 1975 rząd kameruński powołał Ministerstwo Spraw Społecznych[21], którego głównym zadaniem miała być poprawa warunków bytowych grup marginalizowanych. W tamtym czasie Pigmeje Baka stanowili jedyną zidentyfikowaną grupę marginalizowaną na terytorium Kamerunu. Prawdziwym celem planu osiedlania łowców-zbieraczy był jednak pobór podatków i systemowa kontrola nad lokalną osiadłą ludnością[22]. Część Pigmejów dobrowolnie przeniosła się z przestrzeni lasu na tereny przy drogach i w pobliże osad oraz wiosek zamieszkałych przez inne grupy etniczne. Praktyka jednak wskazuje, że programy społecznej i ekonomicznej integracji Pigmejów realizowane w Republice Środkowoafrykańskiej, Demokratycznej Republice Konga, Kamerunie czy Republice Konga nie uwzględniały i nie uwzględniają rzeczywistych interesów tej ludności. Nie wykazują one zrozumienia dla ich sposobów funkcjonowania i postrzegania codzienności oraz aspiracji do rozwoju opartego na dziedzictwie kulturowym, co często uniemożliwia osiągnięcie konsensusu w podejmowanych działaniach projektowych i plasuje je w szeregu nieurzeczywistnionych marzeń.

Współczesne systemy niepodległych państw Afryki Środkowej, obejmujące administrację i edukację, nie są dostosowane do stylu życia Pigmejów, Pigmejom zaś – z uwagi na brak sztywnego systemu społecznego wewnątrz ich społeczności – trudno jest się w nich odnaleźć. Konsekwencją braku adaptacji i reprezentacji swej społeczności na zewnątrz są skomplikowane relacje z sąsiadującymi rolnikami, którym udało się przystosować do współczesnego systemu państwowego i którzy panują nad Pigmejami[23].

Pigmeje, którzy osiedlili się w wioskach i osadach, a tym samym ich tryb życia uległ częściowej zmianie, stają się ofiarami dyskryminacji, która ogranicza im dostęp do ośrodków zdrowia, szkół, urzędów, nie pozwala głosować czy podróżować (brak dowodów osobistych i paszportów). Wielu Pigmejów twierdzi, że sąsiedzi Bantu uważają ich za kogoś gorszego niż ludzie.

Pigmeje – zdaniem Grażyny Michałowskiej – należą dziś „do najbardziej dyskryminowanych grup na świecie i maksymalnie zmarginalizowanych społeczności"[24]. Również najnowsze dane na temat stopnia zagrożenia życia ludności

---

[20] E. Shisha, *Reclaiming Our Indigenous Voices...*, s. 8.

[21] Ministerstwo przygotowało koncepcję programu osiedlenia Pigmejów i do przeprowadzenia wstępnych badań dotyczących sytuacji łowców-zbieraczy zatrudniło antropologów kameruńskich.

[22] Szerzej: N.V. Pemunta, *The Governance of Nature as Development and the Erasure of the Pygmies of Cameroon*, „GeoJournal" 2013, 78(2), s. 356.

[23] Więcej: J. Lewis, *Whose Forest is it Anyway? Mbendjele Yaka Pygmies, the Ndoki Forest and the Wider World*, w: T. Widlok, W.G. Tadesse (red.), *Property and Equality*, Vol. II: *Encapsulation, Commercialization, Discrimination*, Berghahn Books, Oxford 2005, s. 56–78.

[24] G. Michałowska, *Problemy ochrony praw człowieka w Afryce*, Warszawa 2008, s. 243.

tubylczej na całym świecie uwzględniają trudną sytuację Pigmejów w Afryce. Dotyczą one przede wszystkim niekorzystnej sytuacji, w jakiej znajdują się Pigmeje Batwa i Bambuti w Demokratycznej Republice Konga[25], Aka w Republice Konga[26] oraz Aka i Ba'Aka (Bayaka) w Republice Środkowoafrykańskiej.

POZIOM SYSTEMOWY – PRAWO ZWYCZAJOWE I MIĘDZYNARODOWE

Amerykańscy badacze Richard B. Lee i Robert K. Hitchcock, reprezentujący zachodni paradygmat badań, wskazują, że pomimo misji cywilizacyjnej, na którą złożyły się dziesiątki kryzysów trwających na kontynencie afrykańskim, łowcom-zbieraczom z regionu lasów deszczowych i sawanny udało się przetrwać w trudnych czasach kolonializmu i w dobie postkolonialnej[27]. Stali się jednak bezpośrednimi i pośrednimi ofiarami opresyjnej, dyskryminacyjnej i eksterminacyjnej polityki kolonizatorów i rządów postkolonialnych, m.in. konfliktów i ludobójstwa w Namibii, wojny w Angoli, rzezi i masakr w Demokratycznej Republice Konga (wcześniej Zairze) i Republice Środkowoafrykańskiej, zwanej „państwem fantomowym". Byli uwikłani w ludobójstwo w Rwandzie, a na ich społeczno-kulturowym funkcjonowaniu odbiły się liczne trudności gospodarcze i polityczne oraz rasizm w państwach, w których zamieszkują. Istnieje długotrwała praktyka odmowy zwyczajowych praw posiadania, powiązana z wprowadzeniem w życie oficjalnego prawa (m.in. na podstawie przyjętych z zewnątrz konceptów prawnych *terra nullius*[28]), które przenosi prawo własności na państwo. Zarówno treść, jak i struktura praw kolonialnych (już po uzyskaniu niepodległości) i współczesnych dotyczących praw posiadania i dostępu do lasu pozostają w konflikcie z obowiązującymi wcześniej prawami i praktykami zwyczajowymi ludów rdzennych.

Pigmeje – pomimo roszczeń neokolonizatorów – uważają cały las za swój. Ich prawa – jak pisze Jerome Lewis – by chodzić „tam, gdzie chcą", i wykorzystywać wszelkie zasoby leśne, są prawami przysługującymi z urodzenia, które uważają za niezbywalne[29]. Jednak pod koniec lat osiemdziesiątych oraz na początku lat dziewięćdziesiątych XX w. kongijski las równikowy podzielono na działki zwane UFA (*Unitie Forestieres d'Aménagement*). Celem tego politycznego posunięcia było zaproszenie zagranicznych firm do inwestowania w pozyskiwanie i komercyjną eksploatację zasobów leśnych. Te działania przypieczętowały oficjalne odsunięcie Pigmejów od prawa do lasu i jego rezerwuarów[30].

---

[25] *Peoples under Threat*, 2011 i 2012, tab. 1, „Minority Rights Group International", http://www.minorityrights.org/11338/press-releases/minorities-face-attack-as-revolutions-sour-in-middle-east-and-north-africa-says-new-global-peoples-under-threat-survey.html.

[26] Por.: *New Law to Protect Rights of Indigenous Peoples*, „IRIN – Integrated Regional Information Network", 7 I 2011, http://www.ecoi.net/local_link/152626/268515_de.html.

[27] R.B. Lee, R.K. Hitchcock, *African Hunter-gatherers: Survival, History and Politics of Identity*, „African Study Monographs. Supplementary Issue" 2001, 26, s. 257–280.

[28] Termin *terra nullius* – ziemia niczyja stosowano w XIX w. w celu usprawiedliwienia europejskich podbojów zamorskich terytoriów, które miały prawowitych właścicieli.

[29] J. Lewis, *Forest People or Village People: Whose Voice Will Be Heard*? Annual International African Studies Conference, University of Edinburgh, 24–25 May 2000, s. 3.

[30] Na podstawie: J. Lewis, *Forest People or Village People*...

Na gruncie połączenia skodyfikowanych i zwyczajowych systemów prawnych wyrosły sprzeczne normy prawne skutkujące eksmisją łowców-zbieraczy z miejsc ich tradycyjnego zamieszkania, z ekosystemu lasu – bez wypłacenia im odszkodowań i bez przesiedlenia na inne terytoria. Dla przykładu:

– w Rwandzie Batwa zostali pozbawieni swojej ziemi w lesie Nyungwe oraz w Parc National des Volcans, który stał się parkiem narodowym i sanktuarium goryli;

– w Ugandzie Batwa musieli opuścić ziemie przodków w lasach Bwindi, Mgahinga i Echuya, które zostały ustanowione obszarami chronionymi;

– w DRK rodziny Batwa wysiedlono z puszczy Kahuzi-Biega w celu utworzenia tam rezerwatu goryli;

– w Kamerunie w wyniku utworzenia rezerwatu Dja zniesiono prawa wspólnoty Baka;

– w Burundi utworzenie rezerwatu leśnego na obszarze działu wodnego między dorzeczami Nilu i Konga, który dzisiaj odpowiada obszarom parku Kibira, rezerwatów leśnych Burundi i Kigwena również pociągnęło za sobą wysiedlenie ludów rdzennych[31].

Nie są to odosobnione przypadki pozbawiania łowców-zbieraczy prawa własności i dostępu do dóbr ze względu na przepisy międzynarodowego prawa ochrony środowiska naturalnego. Michael M. Cernea zauważa, że „wysiedlenie z tradycyjnych ziem miało zazwyczaj katastrofalne skutki dla tych, których ta sytuacja dotknęła”[32], gdyż wiązało się z zabraniem ludziom ich tożsamości przez kolonizację miejsca i przestrzeni oraz z kulturowo-społecznym pozbawieniem środków i możliwości utrzymania. Ludność dotknięta bezpośrednimi sankcjami w postaci ograniczenia dostępu do ziemi (fizycznie lub ekonomicznie) doświadcza pauperyzacji i socjokulturowego wywłaszczenia, a populacje posiadające bądź użytkujące ziemie, na których osoby przesiedlone osiedlają się, zawsze wchodzą z nimi w konflikt[33].

Rozpowszechnienie prawa międzynarodowego w Afryce Środkowej było następstwem wielowiekowej ekspansji imperialnej. Jego rozwój odbywał się tam przede wszystkim przez ustanowienie zasad zarządzania tytułami własności terytoriów w nowo skolonizowanych krajach. Zasady te były istotne w definiowaniu praw do ziemi zarówno władz kolonialnych, jak i ludności rdzennej. Jérémie Gilbert i Valérie Couillard dowodzą, że w okresie „przepychanki o Afrykę”[34] potęgi kolonialne potrzebowały praw, dzięki którym podzieliłyby kontynent pomiędzy siebie. Prawa te były niezbędnymi narzędziami w procesie eksplikacji przedsięwzięcia kolonialnego, jakim było przejmowanie ziemi od „tubylców” i przenoszenie praw do tej ziemi na władze kolonialne[35]. Prawo międzynarodowe było pierwotnie używane w regulacjach organizujących podział pomiędzy potęgami kolonialnymi. Jego drugą funkcją był sposób uzasadnienia – w wymiarze politycznym, prawnym i moralnym – praktyk cywilizacyjnych obejmujących wywłaszczenie tubylczej ludności z jej tradycyjnych ziem i pozbawienie jej zasobów naturalnych[36]. Przy-

[31] V. Couillard, J. Gilbert, J. Kenrick, Ch. Kidd, *Land Rights and the Forest Peoples of Africa...*, s. 2.

[32] M.M. Cernea, K. Schmidt-Soltau, *National Parks and Poverty Risks: Is Population Resettlement the Solution?*, „Policy Matters” 2000, 12, s. 27.

[33] N.V. Pemunta, *The Governance of Nature...*, s. 356.

[34] W informacjach encyklopedycznych i tekstach historycznych tłumaczone również jako „wyścig” o Afrykę lub „rozdrapywanie” Afryki.

[35] Za: J. Gilbert, V. Couillard, *Land Rights under International Law...*, s. 28.

[36] Tamże.

kłady imperialnej „misji cywilizacyjnej" można odnaleźć choćby na konferencji berlińskiej (1884–1885), poświęconej ustaleniu podziałów terytorialnych (m.in. porozumienia dwustronne zawarte pomiędzy państwami Starego Kontynentu w zakresie arbitralnych podziałów terytorialnych na obszarach spornych i zarządzania nowymi koloniami)[37]. Konferencja odegrała ogromną rolę w rozwoju międzynarodowych „regulacji" kolonizacji Afryki.

Jedną z głównych konsekwencji „misji cywilizacyjnej" kolonizatorów dotyczącej praw do ziemi ludów rdzennych była doktryna „kurateli – powiernictwa". „Kuratela" oznaczała „obowiązek" „ochrony" niecywilizowanej ludności miejscowej oraz sytuowała kolonizatora w roli pasterza ludów rdzennych. Zgodnie z art. 22. Paktu Ligii Narodów z 1919 r.:

> [...] następujące zasady stosują się do kolonii i do terytoriów, które na skutek wojny przestały podlegać zwierzchnictwu państw dotychczas nimi rządzących, a które są zamieszkane przez ludy jeszcze niezdolne do samodzielnego rządzenia się w szczególnie trudnych warunkach nowoczesnego świata. Zapewnienie tym ludom dobrobytu i rozwoju stanowi święte posłannictwo cywilizacji i dlatego godzi się włączyć do niniejszego Paktu rękojmię spełnienia tego posłannictwa. Najlepszym sposobem urzeczywistnienia w praktyce tej zasady jest powierzenie opieki nad tymi ludami narodom rozwiniętym, które ze względu na swe zasoby, doświadczenie lub położenie geograficzne mogą najskuteczniej wziąć na siebie taką odpowiedzialność i zechcą ją przyjąć[38].

Pod osłoną misji cywilizacyjnej i przy pomocy międzynarodowych instrumentów prawnych europejskie mocarstwa przejmowały kontrolę nad ziemiami społeczności rdzennych, tłumacząc, że działają w ich interesie, znajdują się one bowiem na niskim poziomie społecznej organizacji. W praktyce oznaczało to, że ziemia ludów rdzennych przechodziła pod kuratelę kolonialnych władz administracyjnych. Przykłady tego typu praktyk można odnaleźć w ustawodawstwie kolonijnym do lat pięćdziesiątych XX w. Cytowani już Jérémie Gilbert i Valérie Couillard wskazują, że w roku 1952 w Kongu przyjęto dekret określający zasady rejestracji prawa do ziemi członków ludów rdzennych. Każdy, kto chciał uzyskać prawo do ziemi, musiał udowodnić stopień swojej edukacji i ucywilizowania[39]. Niemożność udowodnienia tego sprawiła, że państwa europejskie miały prawo i obowiązek „chronić" niecywilizowane i niewyedukowane ludy rdzenne, przejmując kontrolę nad ich ziemiami.

---

[37] Więcej: F.Th. Gatter (red.), *Protokolle und Generalakte der Berliner Afrika-Konferenz 1884–1885*, Bremen 1984.

[38] Article 22 of the Covenant of the League of Nations, 28 April 1919: „To those colonies and territories which as a consequence of the late war have ceased to be under the sovereignty of the States which formerly governed them and which are inhabited by peoples not yet able to stand by themselves under the strenuous conditions of the modern world, there should be applied the principle that the well-being and development of such peoples form a sacred trust of civilisation and that securities for the performance of this trust should be embodied in this Covenant.

The best method of giving practical effect to this principle is that the tutelage of such peoples should be entrusted to advanced nations who by reason of their resources, their experience or their geographical position can best undertake this responsibility, and who are willing to accept it, and that this tutelage should be exercised by them as Mandatories on behalf of the League.

The character of the mandate must differ according to the stage of the development of the people, the geographical situation of the territory, its economic conditions and other similar circumstances". Dostęp: http://www.refworld.org/docid/3dd8b9854.html.

[39] J. Gilbert, V. Couillard, *Land Rights under International Law*..., s. 30.

WYMIAR IMPERIALNYCH I NEOIMPERIALNYCH REPREZENTACJI

Od lat siedemdziesiątych XX w. łowcy-zbieracze w niepodległych państwach Afryki Środkowej próbują zachować spójność społeczną i swoiste systemy tożsamości oparte na tradycyjnych wierzeniach. To podejście wiąże się z walką z autorytarnymi reprezentacjami (m.in. Pigmejów czy Buszmenów) etnocentrycznego ogniska „jedynej słusznej wiedzy" (jak definiowała siebie kultura Zachodu). Występujące w publicznym dyskursie stereotypowe obrazy i narracje ludów tubylczych – zarówno te europejskie, jak i środkowoafrykańskie (ze strony Bantu), prezentujące je jako „zacofane" i „prymitywne", są nadal źródłem wielu problemów i przyczyniają się do utrwalania ich negatywnych wizerunków.

W czasach kolonialnych Pigmejów kojarzono z dziećmi. Ich niski wzrost, podobieństwo do dzieci w odniesieniu do braku społecznej organizacji, umiłowania wolności, nieśmiałości i niewinności sprawiały, że w oczach Europejczyków byli oni najbardziej dziecinni ze wszystkich ras. Wielu badaczy uważało Pigmejów – w sensie ewolucyjnym – za pierwszą rasę, czyli dzieci ludzkości. Koncepcja ta zyskała poparcie etnologów, twierdzących, że cywilizowane rasy są wyższe od niecywilizowanych[40]. Ponadto zarówno dzieciństwo, jak i rasa Pigmejów to stany zanikające: tak jak przeznaczeniem Pigmejów jest wymarcie, tak dzieciństwo jest ulotnym i chwilowym stanem bytu[41]. Pisarze i podróżnicy uważali Pigmejów i ich życie w lesie równikowym za doskonały temat powieści przygodowych dla dzieci. Infantylizacja stanowiła narzędzie imperialnego przewodnictwa kolonizatorów i odnosiła się do wszystkich rdzennych mieszkańców Afryki zarówno na terytoriach podbitych, jak i do „obiektów" wywożonych na wystawy do Ameryki i Europy[42].

Linda Tuhiwai Smith, opierając się na orientalizmie Edwarda Saida, opisuje, jak sposoby przedstawienia ludów rdzennych przez podróżników, badaczy i obserwatorów zostały zakodowane jako autorytatywne reprezentacje Innych, przyjęte jako uniwersalne prawdy, marginalizujące narracje Innych[43]. Autorka, posługując

---

[40] M. Tavel Clarke, *These Days of Large Things: The Culture of Size in America, 1865–1930*, University of Michigan Press 2007, s. 24.

[41] Tamże.

[42] Przykładem zinfantylizowanego „dziecka ludzkości", cennego „eksponatu" w naukowej demonstracji etapów ewolucji człowieka (pokazywanego na wystawach w amerykańskich miastach) był Pigmej Ota Benga urodzony w roku 1881 nad rzeką Kasai w Kongu, przewieziony przez amerykańskiego uczonego Samuela Vernera do Ameryki. Badacz odstąpił opiekę nad nim Williamowi T. Hornadayowi, dyrektorowi zoo w Bronksie. Ota z pomocnika do zwierząt został przemieniony w eksponat w małpiej klatce, a jego towarzyszami były: papuga i orangutan o imieniu Dohong. Przed klatką wywieszono napis: „Afrykański Pigmej, Ota Benga. Wiek 23 lata. Wzrost: 4 stopy 11 cali. Przywieziony znad rzeki Kasai, Wolne Państwo Kongo, południe Afryki Centralnej, przez dr. Samuela P. Vernera. Można go oglądać we wszystkie popołudnia września" (cytat zaczerpnięty z artykułu O. Stanisławskiej, *Ludożerca w zoo*: http://tygodnik.onet.pl/kultura/ludozerca-w-zoo/1kb2s). Z powodu protestów usunięto Bengę z klatki i uznano, że mężczyznę po dwudziestym roku życia o tak niskim wzroście najlepiej umieścić w sierocińcu. Ta decyzja postawiła znak równości pomiędzy ideologicznym postrzeganiem Pigmejów i dzieci. Więcej: Ph.V. Bradford, H. Blume, *Ota Benga: The Pygmy in the Zoo*, New York 1992.

[43] C. Wilson, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples by Linda Tuhiwai Smith*, 1999, Zed Books, London, Social Policy Journal of New Zealand, December 2001.

się terminem „badania oczami imperializmu", przypomina, jaką siłę mają nie tylko prowadzone badania, ale przede wszystkim sposoby przedstawiania Innych. Zachodnie badania i sposoby prezentacji Innych zakodowane są w imperialnych i kolonialnych dyskursach oraz zapisane w językach kolonialnych. Dostrzec można tę właściwość choćby w narracjach tworzonych przez kolonizatorów: w sentymentalnej literaturze podróżniczej i naukowym pisarstwie podróżniczym, które konstruowały pozaeuropejski obraz świata oraz zamieszkujących go „istot"[44] w kategoriach imperialnej retoryki podboju i prezentowały go europejskim odbiorcom.

Tuhiwai Smith, naświetlając historię zachodniego spojrzenia na Innych, krytykuje dominujące dyskursy zachodnie o wiedzy i obiektywizmie, argumentując, że owe narracje i „reżimy prawdy" osadzone są w konkretnym kulturowym, społecznym systemie, który musi zostać „zdekolonizowany"[45]. Skolonizowane ludy rdzenne mają bowiem swoje własne epistemologiczne tradycje, konstruują własne sposoby postrzegania świata i wewnętrzną organizację życia codziennego, odmienne od epistemologicznych ram naszego sposobu postrzegania świata. „Wyobrażenia zbiorowe mają swoje własne prawa, których nie da się wykryć (zwłaszcza wyobrażenia ludzi pierwotnych) poprzez badanie osobnika białego, dorosłego i cywilizowanego"[46]. Tuhiwai Smith dotyka w swych analizach kwestii sprawiedliwości społecznej i relewantności w definiowaniu i redefinicji doświadczonych kolonizacją społeczności Innych (np. Maorysów), twierdząc, że kolonializm nie jest kwestią zakończoną i to dziedzictwo nie zniknie samoistnie.

Z kolei Mary Louise Pratt w *Imperial Eyes: Studies in Travel Writing and Transculturation* odnosi się do słowa pisanego literatury kolonialnej, a zwłaszcza do europejskich tekstów podróżniczych z XVIII i XIX w. Autorka twierdzi, że publikacje podróżnicze tworzyły „resztę świata" dla czytelników z Europy. Nie były „relacjami" z Afryki czy Ameryki Południowej – pisze Pratt – lecz na potrzeby europejskiej konsumpcji stworzyły w słowach i obrazach pewną przyswajalną „Afrykę" czy „Amerykę". Wśród trzech głównych zabiegów stylistycznych, charakterystycznych dla wiktoriańskiej literatury podróżniczej, badaczka wymienia relacje dominacji między władczym widzącym a tym, co jest widziane[47]. Autorka *Imperialnego spojrzenia* obnaża dziewiętnastowiecznych mistrzów pióra przypisujących sobie prawo osądzania i oceniania ludzi oraz scenerii. Z perspektywy ludów rdzennych badacze zbierali dane na ich temat w sposób przypadkowy i doraźny, podobny do podróżników, których wczesne relacje zainicjowały fascynację Zachodu „egzotycznymi" Innymi.

Teksty podróżnicze tworzyły miejsca, które mogły być postrzegane jako jałowe, puste, nierozwinięte, niewyobrażalne, potrzebujące europejskich wpływów i kontroli, gotowe służyć europejskim interesom przemysłowym, intelektualnym i handlowym. Relacje podróżników, a później naukowców i antropologów, są częścią procesu, w którym pojawiające się społeczeństwa przemysłowe przejmowały nowe terytoria[48].

---

[44] M. Park, *Podróże we wnętrzu Afryki*, Warszawa 2008.

[45] L. Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, London – New York 1999.

[46] L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Warszawa 1992, s. 33.

[47] M.L. Pratt, *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkulturacja*, Kraków 2011.

[48] M.L. Pratt, *Arts of the Contact Zone, Profession*, New York, MLA 1991, s. 33–40.

Pratt, odnosząc się do relacji pomiędzy kolonizującym centrum i skolonizowanymi peryferiami, operuje terminem *contact zone* – strefa kontaktu[49]. Posługując się terminem „kontakt", na pierwszy plan swych analiz wysuwa „interaktywne, improwizacyjne wymiary kolonialnych spotkań, tak łatwo zapomnianych lub tłumionych przez dyfuzjonistyczne relacje podboju i dominacji. Traktuje relacje pomiędzy kolonizatorami i stroną kolonizowaną, podróżnikami i «tymi, po których ziemiach się podróżuje», nie pod względem odrębności czy apartheidu, lecz pod względem współistnienia, interakcji, wzajemnego zrozumienia i praktyk"[50].

ZAKOŃCZENIE

Człowiek skolonizowany przegra – pisał Frantz Fanon – bez względu na to, czy zaprze się tradycji, czy podejmie ją ze zdwojoną siłą, jeżeli nie przeprowadzi szczegółowej analizy sytuacji kolonialnej. [...] Nie ma kultury narodowej, życia kulturalnego, twórczości kulturalnej i kulturowych przeobrażeń w ramach panowania kolonialnego[51].

Systemowe i pozasystemowe wymiary uwikłania oraz przekazywane z pokolenia na pokolenie uprzedzenia odnoszące się do Pigmejów wydają się tak głęboko zakorzenione w społecznościach środkowoafrykańskich, że wielu z nich nawet nie kwestionuje społecznej stratyfikacji, z jaką się borykają. Epoka kolonializmu Afryki Środkowej ma swój wkład w dalsze (pokolonialne) relacje oparte na przymusie, związane z nierównościami i trudnymi do likwidacji powiązaniami, jakie ukonstytuowały się pomiędzy Pigmejami i Bantu. Jej produktem są również zachodnie stereotypowe wyobrażenia o Pigmejach, które powstały na podstawie kolonialnych relacji (z europejskiej perspektywy), a nie na podstawie prób zrozumienia lub przyjęcia informacji od reprezentantów kultury łowców-zbieraczy.

W XXI w. Pigmeje muszą zmierzyć się z całym zespołem zjawisk będących wynikiem procesu globalizacji: przechodzeniem od etapu myślistwa, zbieractwa i rolnictwa do dotychczas mało im znanej ery handlu, transmisji informacji i usług (funkcjonowała jedynie wymiana produktów leśnych). Wśród trudności piętrzących się przed Pigmejami z obszarów lasów równikowych dodatkowym czynnikiem wykluczającym ich z uczestnictwa w życiu społecznym są przemiany związane z eksploatacją lasów i/lub tworzeniem i poszerzaniem obszarów chronionych. Prawa zwyczajowe i ustawodawstwa państwowe dotyczące praw posiadania i dostępu do lasu łowców-zbieraczy pozostają w konflikcie.

---

[49] M.L. Pratt, *Imperialne spojrzenie*...

[50] M.L. Pratt, *Imperial Eyes:Studies in Travel Writing and Transculturation*, New York 2008, s. 8 oraz: M.L. Pratt, *Arts of the Contact Zone*..., s. 530, http://www.personal.psu.edu/faculty/c/a/caw43/behrendwriting/Pratt,%20Mary%20Louise.%20'Contact%20Zone'.pdf.

[51] F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, Warszawa 1985, s. 161.

COLONIAL AND POSTCOLONIAL DIMENSIONS OF ENTANGLEMENT OF HUNTER-GATHERERS IN CENTRAL AFRICA

Summary

The text outlines selected colonial and postcolonial dimensions of entanglement of hunter-gatherers (Pygmies) in Central Africa. The author discusses the entanglement which the Pygmies experienced and are experiencing in three dimensions: systemic, interactional – referring to interethnic relations at the stage of sedentarization processes and village life, as well as the dimension of representation: words and images and thus "representations of...", present in an academic, literary and media discourse. The recognition of earlier forms of entanglement of the Pygmy population explains the current problems of indigenous peoples' lack of voice and the disappearance of their identity. It uncovers a range of civilisational practices which include territorial and mental dispossession of indigenous people of their ancestral lands and a deprivation of natural resources as well as their cultural heritage based on oral transmission.

Adj. Izabela Ślusarek

Roman Chymkowski
(Uniwersytet Warszawski)

O PIONIERKACH ANTROPOLOGICZNYCH BADAŃ ALGIERII

POCZĄTKI

Kiedy w grudniu 1934 r. Thérèse Rivière i Germaine Tillion wyruszały na pionierskie badania terenowe do górzystego regionu Aurès w departamencie Konstantyny na wschodzie francuskiej wówczas Algierii, pierwsza z kobiet miała trzydzieści trzy lata, druga – zaledwie dwadzieścia siedem. Rivière miała zająć się badaniem lokalnego rzemiosła, a Tillion – zwyczajów ludu Chaouia. Budżet przedsięwzięcia nie był wielki, co sprawiało, że podróż była uciążliwa, tym bardziej że sam aparat fotograficzny zabrany przez Rivière był bardzo ciężki i stanowił oddzielny bagaż[1]. Dla obu niedoświadczonych badaczek wyprawa była dużym wyzwaniem, także organizacyjnym, co z perspektywy czasu Tillion podsumowuje: „jeśli potrafisz załatwić sobie jęczmień w marcu (pora głodu), wynająć muła w maju (pora żniw), odesłać służącego, nie pokłóciwszy się z jego rodziną, nigdy nie wpadać w złość, otrzymując tylko część tego, co zamówiłeś – wówczas możesz zacząć uprawiać etnografię”[2].

Tillion wróciła do Paryża wcześniej niż Rivière, ale do 1940 r. jeszcze trzykrotnie wyjeżdżała do Aurès[3]; pobyt Rivière był jeden, ale trwał przeszło rok – do roku 1936. Bezpośrednim rezultatem wyprawy były przywiezione przez badaczki przedmioty (Rivière zgromadziła ich przeszło 850, Tillion – 130), które m.in. wraz z artefaktami zebranymi w Brazylii przez nieznanego szerzej Claude’a Lévi-Straussa i jego ówczesną żonę Dinę wejdą w skład kolekcji powołanego do życia w 1938 r. paryskiego Musée de l’Homme. Rivière napisała niewiele – trzy artykuły (z czego dwa we współautorstwie)[4], przywiozła za to pokaźny zbiór wykonanych na miejscu

---

[1] Por.: J. Faublée, *Les poussières du voyageur – Aurès, Madagascar et... Musée de l’Homme*, w: *Les orientalists sont des aventurieres. Guirlande offerte à Joseph Tubiana par ses élèves et ses amis*, red. A. Rouaud, Éditions Sépia, Saint-Maur 1999, s. 38.

[2] G. Tillion, *Il était une fois l’ethnographie*, Seuil, Paris 2000, s. 110.

[3] Tillion była w Aurès w okresach: XII 1934 – X 1935, I 1936 – II 1937, VIII 1939 – XII 1939, I 1940 – V 1940.

[4] Najdonioślejszy poznawczo artykuł badaczki dotyczy sposobów organizacji przestrzeni mieszkalnej, por.: T. Rivière, *L’Habitation chez les Ouled Abderrahman Chaouïa de l’Aurès*, „Africa: Journal of the International African Institute” 1938, vol. 11, nr 3, s. 294–311.

fotografii[5]. Tillion, która swoje obserwacje terenowe zawarła m.in. w artykule opublikowanym na łamach znanego periodyku afrykanistycznego[6], z doświadczeń badań terenowych w Aurès będzie korzystać praktycznie przez całe życie – zarówno w swojej pracy naukowej, jak i w działalności publicznej. Jej prace przez dekady będą wchodziły w skład ścisłego kanonu literatury traktującej o Algierii, przykładowo w 1958 r. zostaną w tym charakterze przywołane w młodzieńczej książce Pierre'a Bourdieu[7].

Wyprawa Rivière i Tillion została sfinansowana przez założony w 1925 r. w Londynie International Institute of African Languages and Cultures (obecnie International African Institute)[8], kierowany wspólnie przez Dietricha Westermanna i Henriego Laboureta. Obaj byli w tym czasie cenionymi znawcami Afryki Zachodniej. Projekt badań etnograficznych w regionie Aurès we wschodniej Algierii, który Labouret przedstawił w maju 1934 r., a który będzie realizowany przez Tillion i Rivière, miał „dostarczyć skutecznych wskazówek w sprawie metod kolonizacji"; poznanie miejscowych zwyczajów, wierzeń, praw i technik miało umożliwić „bardziej owocną i bardziej humanitarną współpracę, prowadząc do bardziej racjonalnej eksploatacji bogactw naturalnych [...] W dalszej perspektywie – głosił projekt – proponujemy kolekcję systematycznie gromadzonych przedmiotów wraz z fotografiami, szkicami, filmami"[9]. Wypowiedź ta odsyła m.in. do takiej strategii prowadzenia badań etnograficznych, która trzy lata wcześniej została skodyfikowana w formie zredagowanej przez Marcela Griaule'a i młodego Michela Leirisa instrukcji dla badaczy terenowych[10].

Z punktu widzenia socjologii nauki wyprawa badawcza Rivière i Tillion była paradoksalna – z jednej strony została przygotowana przez grono wybitnych uczonych tej epoki i wpisywała się w politykę państwa francuskiego wobec kolonii, z drugiej zaś stanowiła śmiały eksperyment, oto bowiem wysyłano na ważną misję osoby właściwie bez doświadczenia i dorobku naukowego. Fakt, że były to kobiety, wzmacniał ów eksperymentalny charakter przedsięwzięcia, choć warto podkreślić, że w gronie osób związanych z International Institute of African Languages and Cultures było wówczas sporo kobiet.

Zapewne nie bez znaczenia był tu fakt, że Thérèse Rivière była siostrą Georges'a-Henriego Rivière'a, który wspólnie z Paulem Rivetem zreorganizował Musée de l'Homme[11] (część jego zbiorów znajduje się dziś w Musée du quai Branly). Rivière'owie, Tillon, Rivet, Michel Leiris, Marcel Griaule[12], ale także Maxime Rodinson czy Georges Dumézil w bardziej lub mniej formalny sposób byli

---

[5] Por.: T. Rivière, *Aurès/Algérie 1935–1936*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1987.

[6] Por.: G. Tillion, *Les Sociétés Berbères dans l'Aurès Méridional*, „Africa: Journal of the International African Institute" 1938, vol. 11, nr 1, s. 42–54.

[7] Por.: P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Presses Universitaires de France, Paris 2012.

[8] Por.: *European Traditions in the Study of Religion in Africa*, red. F. Ludwig, A. Adogame, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2004.

[9] Cyt. za: F. Colonna, *Elle a passé tant d'heures...*, w: T. Rivière, *Aurès/Algérie 1935–1936*, s. 130.

[10] Por.: *Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets éthnographiques*, Musée d'Ethnographie et Mission Scientifique Dakar-Djibouti, Paris 1931.

[11] Por.: A.L. Conklin, *Civil Society, Science, and Empire in Late Republican France: The Foundation of Paris's Museum of Man*, „Osiris" 2002, vol. 17, s. 255–290.

[12] Por.: M. Olszewski, *Wprowadzenie*, w: M. Griaule, *Bóg wody. Rozmowy z Ogotemmelim*, przeł. E. Klekot, A. Lebeuf, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006.

uczniami Marcela Maussa, wszyscy uczęszczali na jego wykłady organizowane w prywatnym mieszkaniu[13]. To właśnie Mauss z Rivetem i Lévy-Bruhlem założyli na uniwersytecie w 1925 r. Instytut Etnologii, skądinąd utrzymywany ze środków Ministerstwa Kolonii.

LOSY

Prywatne i naukowe losy obu badaczek potoczyły się bardzo różnie – Thérèse Rivière ze względów zdrowotnych nie mogła kontynuować pracy naukowej, wskutek czego dziś nie należy do grona powszechnie znanych pionierek antropologicznych badań terenowych. Nawet w rodzimej Francji znajomość jej sylwetki jest raczej domeną historyków nauki[14]. Raport przygotowany przez Rivière nie przyniósł zresztą rewelacyjnych odkryć, a wiele wskazuje na to, że autorka nie znała nawet stosunkowo bogatej wówczas literatury przedmiotu na temat Aurès, która w 1934 r. liczyła około stu pięćdziesięciu tytułów[15]. Poza opracowaniami naukowymi stosunkowo dobrze znane były w tym czasie relacje podróżników amatorów; nieco wcześniej, w 1930 r., ukazała się głośna książka Odette Keun pt. *Dans l'Aurès inconnu*[16]. Prawdopodobnie dopiero po przyjeździe do Algierii Rivière zapoznała się z pracą Gaudry'ego *La Femme chaouïa de l'Aurès*[17], zawierającą wiele informacji na temat, który został jej zlecony, co pokazuje zarówno braki warsztatowe Rivière, jak i niedostateczne merytoryczne przygotowanie wyprawy przez jej paryskich mistrzów, a więc m.in. przez Marcela Maussa.

Tymczasem nieporównanie bardziej znana dziś Germaine Tillion trwale zapisała się nie tylko w historii antropologii. Uczestnicząc we francuskim ruchu oporu w czasie okupacji niemieckiej, trafiła do obozu w Ravensbrück, gdzie w marcu 1945 r., tuż przed wyzwoleniem, stracono jej matkę, również czynnie zaangażowaną w działalność Résistance. Po wojnie życie obozu opisywała od wewnątrz – z perspektywy nie tylko niedoszłej ofiary, ale też doświadczonej antropolożki terenowej[18]. Prace te, zwłaszcza jej modyfikowana przed kolejnymi wydaniami i wciąż wzbogacana nowymi materiałami książka pt. *Ravensbrück*, przyniosły Tillion nie tylko sławę sięgającą daleko poza kręgi akademickie, ale także wielki kapitał społecznego uznania dla jej postawy wobec dramatycznych wydarzeń czasów drugiej wojny światowej. Pisane przez nią artykuły historyczne[19], wspomnie-

---

[13] Por.: G. Tillion, *Il était...*, s. 13.

[14] Por.: F. Faublée, *Thérèse Rivière, l'ethnologue oubliée du Musée de l'Homme*, Librairie éditions Tituli, Sceaux 2013.

[15] Por.: F. Colonna, *Elle a passé tant d'heures...*, s. 135.

[16] Por.: O. Keun, *Dans l'Aurès inconnu: soleil, pierres et guelâas*, Société Française d'éditions littérares et techniques, Paris 1930.

[17] Por.: M. Gaudry, *La Femme chaouïa de l'Aurès. Étude de sociologie berbère*, Paul Geuthner, Paris 1929.

[18] Por.: G. Tillion, *Ravensbrück*, Éditions du Seuil, Paris 1973; tejże, *Le système des camps de concentration*, „Revue d'histoire de la Deuxième Guerre mondiale" 1952, nr 6, s. 57–65.

[19] Por.: G. Tillion, *Première Résistance en zone occupée*, „Revue d'histoire de la Deuxième Guerre mondiale" 1958, nr 30, s. 6–22; por. także: S. Ruta, *A Life of Resistance*, „The Women's Review of Books" 2004, vol. 21, nr 12, s. 17–18.

nia[20], a także pełne wyrazów szacunku biografie[21] i programy telewizyjne z jej udziałem walnie przyczyniły się z jednej strony do powstania legendy Tillion i jej „etnologicznego sposobu bycia w świecie”[22], z drugiej zaś do tego, że francuska pamięć społeczna o drugiej wojnie światowej wiele zawdzięcza jej osobistemu doświadczeniu, które stało się ważnym punktem odniesienia dla podejmowanych po dziś dzień prób zrozumienia tych czasów. Decyzja o przeniesieniu prochów zmarłej w 2008 r. Tillion do Panteonu[23] potwierdza bardzo ważne miejsce, jakie autorka *Ravensbrück* zajmuje w świadomości zbiorowej Francuzów.

WYSTAWA

W czasie, kiedy Rivière i Tillion wyruszały na wyprawę do Aurès, francuskie projekty naukowe dotyczące Algierii były ściśle związane z polityką państwa wobec podbitych ziem, które od roku 1830 formalnie były francuską prowincją. Francji zależało na systematycznej wiedzy o ludności autochtonicznej choćby ze względu na możliwość sprawowania nad nią kontroli. Z punktu widzenia propagandowego nie bez znaczenia był fakt, że Algieria niedawno obchodziła stulecie swojego istnienia – istniała wszak dopiero od chwili, kiedy Karol X uczynił ją częścią Francji. Symbolicznemu włączaniu Algierii do terytorium Francji służyły wystawy kolonialne, w tym ta z 1931 r.[24], ulokowana na przestrzeni około 110 ha wokół jeziora Daumesnil w podparyskim Bois de Vincennes[25].

Marcel Olivier, do niedawna gubernator generalny Madagaskaru, tak pisał o założeniach tej wystawy: „Chcielibyśmy, żeby była ona – w ramach kolonizacji – spektakularną, pokrzepiającą lekcją na temat człowieczeństwa”[26]. Ta podniosła w tonie, bynajmniej nieodosobniona wypowiedź jest dobrym świadectwem tego, jak język, założenia poznawcze, ale również aksjologia stosunkowo nowej dziedziny nauki, antropologii kultury, dostarczały dyskursywnych narzędzi definiowania kolonizacji Algierii w kategoriach innych niż bezpośrednie korzyści materialne, które u progu lat trzydziestych XX w. były wszakże niemałe[27]. Podobnego języka

---

[20] G. Tillion, *Fragments de vie*, oprac. T. Todorov, Éditions du Seuil, Paris 2009.

[21] Por.: J. Lacouture, *Le témoignage est un combat. Une biographie de Germaine Tillion*, Éditions du Seuil, Paris 2000; N. Wood, *Germaine Tillion, une femme-mémoire. D'une Algérie à l'autre*, Éditions Autrement, Paris 2003; D. Reid, *Germaine Tillion and Resistance to the Vichy Syndrome*, „History and Memory” 2003, vol. 15, nr 2, s. 36–63.

[22] Ch. Bromberger, T. Todorov, *Germaine Tillion. Une ethnologue dans le siècle*, Actes Sud, Arles 2002, s. 87.

[23] Por.: *Quatre figures de la Résistance au Panthéon en 2015*, „Libération” z 21 lutego 2014 r.

[24] Por.: A. Demaison, *Guide officiel de l'Exposition Coloniale de Paris*, Mayeux, Paris 1931.

[25] H. Lebovics, *Les zoos d'Exposition coloniale internationale de Paris en 1931*, w: *Zoos humains et expositions colonials. 150 ans d'inventions de l'Autre*, red. P. Blanchard, N. Bancel, G. Boëtsch, É. Deroo, S. Lemaire, La Découverte, Paris 2002.

[26] M. Olivier, *Exposition coloniale internationale et des pays d'outre-mer. Rapport général présenté par le Gouverneur général Olivier, Délegué général*, Imprimerie nationale, Paris 1933–1934, t. IV, cyt. za: B. de L'Estoile, *„Des races non pas inférieures, mais différentes": de l'Exposition Coloniale au Musée de l'Homme*, w: *Les politiques de l'anthropologie. Discours et pratiques en France (1860–1940)*, red. C. Blanckaert, L'Harmattan, Paris 2001, s. 394.

[27] Por.: D. Lefeuvre, *Chère Algérie. La France et sa colonie 1930–1962*, Flammarion, Paris 2005, s. 26–30.

używali antropolodzy prowadzący badania dzięki wsparciu władz kolonialnych. W 1930 r. młody Michel Leiris przed wyjazdem do Afryki (misja Dakar-Dżibuti 1931–1933), którego nieoczekiwanym rezultatem będzie „odosobniony przykład etnografii surrealistycznej”[28], a mianowicie *L'Afrique fantôme* (książka skądinąd uznana przez Marcela Maussa za „szkodliwą”[29]), pisał, że etnografia to „nauka, która ma to cudowne, że sytuując wszystkie cywilizacje na tym samym poziomie i nie traktując żadnej spośród nich jako *a priori* bardziej wartościowej od jakiejkolwiek innej, pomimo większej lub mniejszej złożoności struktur i większego lub mniejszego wyrafinowania tzw. wartości «moralnych», jest na najwyższym poziomie ogólności ludzka, ponieważ nieograniczona – jak większość innych nauk – do ludzi białych, do ich mentalności, ich zainteresowań, ich technik, ogarnia wszystkich ludzi”[30]. Następnie konkludował: „Wyprawa badawcza przedsięwzięta zgodnie z etnologiczną dyscypliną [...] powinna przyczynić się do rozproszenia wielu błędów i, zgoda, unicestwienia ich skutków, między innymi przesądów rasowych”[31]. Wypowiedź młodego Leirisa jest dobrym świadectwem światopoglądowego rysu nowej dyscypliny wiedzy, co po latach Tillion zrekapituluje stwierdzeniem, że były to czasy, kiedy etnografia nie zrobiła jeszcze wielkiej kariery i kiedy wkraczało się do niej, „tak jak wkracza się do religii”[32]. Zarazem ten światopoglądowy aspekt dociekań antropologicznych doskonale odpowiadał potrzebom uprawomocnienia kolonialnej dominacji nad zamorskimi terytoriami Francji.

Francuskie publikacje oficjalne towarzyszące wystawie z 1931 r. dokumentują praktyczne zainteresowanie Algierią, które ubierane było niekiedy w kostium antropologicznego uogólnienia. O ludziach z regionu, w którym badania będą prowadzić Tillion i Rivière, można było przeczytać m.in.: „Mieszkańcy Aurès, których chętnie określa się nazwą zbiorową *chaouïa* [ort. oryg. – przyp. R.Ch.], są tajemniczy jak kaniony ich gór, zadziorni jak janowce porastające zbocza. [...] Chociaż są wyznania muzułmańskiego, nie mają fanatyzmu innych części Algierii; jakkolwiek są osiadli, chętnie stają się nomadami”[33]. W domyśle pozostawała niewypowiadana wprost pamięć o tym, że Aurès z punktu widzenia francuskiej polityki kolonialnej to region wyjątkowo niespokojny, kolebka algierskiego nacjonalizmu. To za sprawą m.in. kłopotów, jakie sprawiał ten region, Algieria w drugiej połowie XIX w. bywała nazywana „muzułmańską Polską” albo „muzułmańską Irlandią”[34].

Antropologia kultury była zatem potrzebna władzom kolonialnym, a zarazem jej geneza jako nauki empirycznej, formułującej uogólnienia na podstawie badań terenowych, ściśle wiązała się z polityką kolonialną[35]. Dla mistrzów, w których kręgu oddziaływania kształtowały się Rivière i Tillion, nie tylko nie stanowiło to problemu, ale wręcz bywało formułowanym wprost praktycznym celem studiów

---

[28] J. Clifford, *O surrealizmie etnograficznym*, przeł. M. Sznajderman, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 158.

[29] Por.: M. Leiris, *Journal 1922–1989*, oprac. J. Jamin, Gallimard, Paris 1992, s. 302–303 (zapis z 3 IV 1936 r.).

[30] M. Leiris, *L'œil de l'ethnographe (À propos de la mission Dakar-Djibouti)*, w: tenże, *Zébrage*, Gallimard, Paris 1992, s. 28.

[31] Tamże, s. 33.

[32] G. Tillion, *Il était...*, s. 19.

[33] *Le Livre d'Or du Centenaire de l'Algérie Française 1830–1930. L'Algérie – Son Histoire. L'Œuvre Française d'un Siècle. Les Manifestations du Centenaire*, Alger 1930, s. 552.

[34] Por.: D. Rivet, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Hachette, Paris 2002, s. 174.

[35] Por.: E. Sibeud, *Une science imperial pour l'Afrique? La construction des saviors africanistes en France 1878–1930*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2002.

terenowych. Cytowana wyżej wypowiedź Marcela Oliviera współbrzmi z tym, co pisał choćby Lucien Lévy-Bruhl, a mianowicie: że współpraca antropologów z Ministerstwem Kolonii ma służyć z jednej strony rozwojowi wiedzy etnologicznej, z drugiej zaś celom francuskiej polityki kolonialnej[36]. Ujmując sprawę szerzej, można wręcz mówić o narodzinach francuskiej afrykanistyki z ducha i praktyki ówczesnej polityki kolonialnej[37].

POWRÓT DO ALGIERII

Pierwszy pobyt Tillion jako młodej badaczki w Algierii nie był dla niej okazją do obserwacji politycznych czy choćby pobieżnej diagnozy dominujących nastrojów społecznych. W latach trzydziestych XX w. nacjonalizm algierski był już dobrze rozwinięty jako idea i jako zorganizowany ruch społeczny[38]. Z perspektywy czasu Tillion stwierdza, że rasizm w Algierii nie był wówczas oczywisty i że w 1934 r. wydarzenia, które nastąpiły dwadzieścia lat później, nawet dla osób dobrze znających miejscowe realia były wręcz niewyobrażalne[39]. Jakkolwiek region, do którego wysłano Tillion i Rivière, był pod względem politycznym bardzo niespokojny, to jednak ruch antykolonialny kształtował się przede wszystkim w ośrodkach miejskich; dwa najbliższe terenowi ich badań miasta, a więc Batnę na północy i Biskrę na południu, Tillion odwiedzała okazjonalnie – po to tylko, by uzupełnić zapasy żywności i najpotrzebniejszych rzeczy umożliwiających przetrwanie w trudnych warunkach bytowych. To wyjaśnia paradoks, że oto tak uważna obserwatorka jak Tillion przeoczyła czającą się tuż obok niej narodową insurekcję, której skala będzie miała pierwszorzędne znaczenie dla dwudziestowiecznej historii Francji i jej zamorskich posiadłości.

Kiedy w 1954 r. wybuchło antyfrancuskie powstanie, władze w Paryżu postanowiły, pomimo niechętnej postawy *pieds noirs*, zaproponować pewne reformy ustrojowe – jak pokaże bliska przyszłość – zdecydowanie niewystarczające i spóźnione. Posiadająca dzięki badaniom terenowym i publikacjom autorytet naukowy Tillion była już wówczas dobrze znaną osobą publiczną kojarzoną z udziałem w ruchu oporu przeciw niemieckiej okupacji. Zapewne kierując się tymi względami, zaproponowano jej objęcie stanowiska o charakterze doradczym przy gubernatorze generalnym Algierii, którym był wówczas Jacques Soustelle – etnolog, znawca kultur prekolumbijskich, którego liberalne poglądy ustępowały miejsca narastającemu w miarę eskalacji konfliktu przekonaniu o tym, że Algieria po-

---

[36] Por.: L. Lévy-Bruhl, *L'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris*, „Revue d'ethnographie et des traditions populaires" 1925, nr 23–24, s. 2.

[37] Por.: E. Sibeud, *Une science imperial*... W tym kontekście warto pamiętać także o związku prapoczątków instytucjonalizacji francuskiej afrykanistyki z polityką państwa na przełomie XVIII i XIX w.; por.: J.-L. Chappey, *La Société des Observateurs de l'homme (1799–1804). Des anthropologues au temps de Bonaparte*, Société des éudes robespierristes, Paris 2002, s. 361–390.

[38] Por.: K. Mahfoud, *La vie politique à Alger de 1919 à 1939*, Sned, Alger 1970; A. Kasznik-Christian, *Algieria*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2006, s. 148–169.

[39] Por.: G. Tillion, *Il était*..., s. 39.

winna za wszelką cenę pozostać w rękach Francji, a bunt należy stłumić brutalną siłą[40].

Niespełna trzy lata od wybuchu antyfrancuskiej rebelii Tillion rekapituluje nieszczęścia, jakie dotknęły Algierczyków; nie eksponuje jednak winy Francuzów, pisze wręcz o tym, że niejednokrotnie w historii dobre intencje prowadziły do niepożądanych skutków. Pierre Nora, krytyczny wobec stanowiska wyrażonego w pracy *L'Algérie en 1957*[41], obrazowo stwierdza, że mamy tu do czynienia z „powieścią policyjną, w której na każdej stronie natrafiamy na jakiegoś trupa, ale na końcu nie dowiadujemy się, kto jest mordercą"[42].

W wydanej w 1960 r. książce *Les ennemis complementaires* Tillion oskarża obie strony konfliktu o nakręcanie spirali przemocy[43]. Pozostaje przy tym na stanowisku, że źródeł konfliktu należy szukać w sferze socjalnej, a nie etnicznej czy kulturowej. Odwołując się do swoich doświadczeń badawczych oraz do świeżych obserwacji, Tillion mówi i pisze o biedzie Algierii spowodowanej przede wszystkim zacofaniem gospodarczym, tym większym, że kontrastującym z uprzemysłowieniem bogatych społeczeństw, np. Francji[44].

Za namową badaczki Soustelle już w październiku 1955 r. powołał do życia tzw. centra socjalne. Były to działające na poziomie lokalnym instytucje inspirowane podobnymi projektami realizowanymi w Anglii i we Francji od końca XIX w., przede wszystkim edukacyjne, ale także świadczące proste usługi medyczne. Ich beneficjentami mieli być najubożsi mieszkańcy Algierii, niezależnie od pochodzenia etnicznego, języka czy religii. Centra socjalne były instytucjami opartymi na założeniu, że podstawowy wymiar napięć społecznych w Algierii jest natury bytowej; pomyślane zostały jako silnie związane ze wspólnotami lokalnymi. Ich programowo świecki charakter miał służyć unikaniu tego, co mogło różnić osoby korzystające ze świadczonych tam usług, z drugiej strony zakładał implementację francuskiego modelu republiki. Instytucje te okazały się jednym z najjaśniejszych punktów ostatnich lat francuskiej obecności w Algierii. Zdążono utworzyć około 120 placówek, zanim krótka, kilkuletnia historia tej inicjatywy została przerwana 15 marca 1962 r., kiedy w jednym z takich ośrodków, w Château-Royal nieopodal Algieru, żołnierze OAS dokonali egzekucji przebywających tu na inspekcji liderów organizacji, w tym znanego frankofońskiego pisarza algierskiego, Moulouda Feraouna, autora m.in. powieści *Syn biedaka* czy *Ziemia i krew*[45].

W powstałych bezpośrednio po 1954 r. pracach na temat Algierii Tillion mocno akcentuje problematykę socjalną, jej zdaniem najważniejszym celem tego kraju jest dorównanie krajom „rozwiniętym" pod względem gospodarczym, społecznym i kulturowym[46]. Przywoływany wyżej Nora[47] sytuuje poglądy i działalność praktyczną Tillion w ramach ówczesnej polityki społecznej Francji, zwłaszcza *Planu*

---

[40] Por.: D. Rolland, *Jacques Soustelle, de l'ethnologie à la politique*, „Revue d'histoire moderne et contemporaine" 1996, nr 1, s. 137–150.

[41] Por.: G. Tillion, *L'Algérie en 1957*, Association des Anciennes Deportees et Internees de la Résistance, Paris 1957.

[42] Por.: P. Nora, *Les Français d'Algérie*, Christian Bourgeois, Mesnil-sur-l'Estrée 2012.

[43] Por.: G. Tillion, *Les ennemis complementaires*, Minuit, Paris 1960, s. 52–53.

[44] Por.: G. Tillion, *L'Algérie en 1957*.

[45] Por.: S. Thénault, *Mouloud Feraoun. Un écrivain dans la guerre d'Algérie*, „Vingtième Siècle. Revue d'histoire" 1999, nr 63.

[46] Por.: G. Tillion, *L'Algérie en 1957*, s. 86.

[47] Por.: P. Nora, *Les Français*..., s. 222, 226.

rozwoju ekonomicznego i społecznego Algierii, czyli tzw. *Planu konstantyńskiego* (od miejsca, w którym 3 października 1958 r. został oficjalnie ogłoszony przez Charles'a de Gaulle'a).

Prawdopodobnie w chwili, kiedy Tillion przedstawiała projekt utworzenia sieci centrów socjalnych, liczyła na to, że jest jeszcze czas na zażegnanie rewolty, zakładając utrzymanie władzy Francji na terenie Algierii po przekształceniu relacji kolonów z rdzenną ludnością na bardziej partnerskie. Idea niepodległej Algierii w późnych wypowiedziach Tillion była z jednej strony funkcją wydarzeń politycznych, z drugiej zaś – rezultatem ewolucji intelektualnej samej badaczki[48]. Nie bez znaczenia dla wykrystalizowania się tej postawy było zaangażowanie Tillion w ruch sprzeciwu wobec stosowania tortur przez władze kolonialne.

Typ i zakres etnograficznych zainteresowań Algierią w przypadku Tillion były w znacznej mierze funkcją ducha epoki; w książce *Le harem et les cousins* koncentruje uwagę na patrylinearnej endogamii, przy czym narzędzia opisowe czerpie z idei „elementarnych struktur pokrewieństwa". Śmiałym i kontrowersyjnym pomysłem badaczki jest teza o istnieniu zasadniczych podobieństw między społeczeństwami „śródziemnomorskimi"[49]. Zapewne jest to dalekie echo głośnego dzieła Fernanda Braudela *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*. Przyjmując ten poziom analizy, skądinąd zaskakujący pod piórem etnografa, od którego oczekuje się raczej skupienia uwagi na oryginalnych cechach analizowanej kultury, autorka poszukuje wyjaśnień opisywanych przez siebie zjawisk w czynnikach o szerszym, bardziej uniwersalnym zasięgu niż lokalna tradycja kulturowa czy nawet system religijny – tym najprawdopodobniej należy tłumaczyć stosunkowo niewielką wagę przywiązywaną do kulturotwórczej roli islamu.

Dotyczy to także społecznej sytuacji kobiet, która Tillion szczególnie interesowała – zdaniem autorki *Le harem et les cousins* ich podporządkowanie wynika przede wszystkim z trwałości tradycji przedmuzułmańskich[50]. W kontekście sytuacji politycznej, w jakiej Tillion poznawała Algierię, zwraca uwagę fakt, że jakkolwiek jej stanowisko wobec francuskiej kolonizacji było krytyczne (co nie znaczy, że od początku wiązało się z przekonaniem o słuszności celów ruchu niepodległościowego), przyjęta metodologia nie służy uzasadnieniu tego krytycyzmu. Traktując sytuację społeczną algierskich kobiet jako szczególny przypadek miejsca kobiety w społeczeństwach „śródziemnomorskich", Tillion sytuuje opisywaną rzeczywistość w przestrzeni ahistorycznej, wskutek czego traci z oczu nie tylko kulturową specyfikę danego miejsca, ale też wymierne oddziaływanie kolonizacji na ustanawianie i reprodukcję ról płciowych[51].

Niedostateczne uwzględnienie przez Tillion kontekstu kolonialnego, zarówno w jej studiach antropologicznych, jak i pracach pisanych przede wszystkim w kontekście pytań praktycznej natury, podkreśla m.in. Bourdieu, który w artykule z 1959 r. stwierdza wręcz, że wnioski formułowane na podstawie badań względnie izolowanej społeczności Chaouia można by rozciągać także na inne części społe-

---

[48] Por.: W. Bosworth, *Algeria's Independence and Interdependence*, „The Review of Politics" 1962, vol. 24, nr 3, s. 438–439.

[49] Por.: G. Tillion, *Le harem et les cousins*, Éditions du Seuil, Paris 1966.

[50] Por.: B. Stora, *Les engagements algériens*, w: *Le siècle de Germaine Tillion*, red. T. Todorov, Éditions du Seuil, Paris 2007.

[51] Por.: M. Lazreg, *Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria*, „Feminist Studies" 1988, vol. 14, nr 1, s. 91–92.

czeństwa algierskiego, gdyby przesłanki wynikające właśnie z owego kontekstu kolonialnego zostały przez autorkę włączone do jej aparatu analitycznego[52].

ALGIERIA NIEZNANA

Jak zostało wyżej podkreślone, trudno pominąć wpływ, jaki na ukonstytuowanie się francuskiej antropologii jako dyscypliny uogólniającej wyniki obserwacji terenowych wywarł Marcel Mauss, trudno też abstrahować od udziału, jaki miał w merytorycznym przygotowaniu wyprawy Tillion i Rivière. Zarazem jest on osobą, w której skupia się kolejny paradoks początków francuskich badań antropologicznych w Algierii. Mauss nie tylko nie znał Algierii, ale nawet się nią szczególnie nie interesował. Przez całe życie tylko trzykrotnie wymienia w piśmie jej nazwę, zresztą za każdym razem w tekstach publicystycznych na marginesie swojego wywodu na inny temat[53]. Nie sposób byłoby też uznać Maussa za wybitnego znawcę kontekstu kulturowego tej części świata; o islamie wypowiedział się pojedynczymi zdaniami około dziesięciu razy: że pomimo braku idei państwa politycznego jednak jest on cywilizacją, ponieważ łączy wszystkich wiernych[54], że oprócz podziału na sunnizm i szyizm, myśląc o tej religii, należy uwzględnić także mahdyzm i babaizm[55], że w islamie w odróżnieniu od wielu innych systemów religijnych, także monoteistycznych, nie ma koncepcji ofiary[56], a muzułmański monastycyzm jest wzorowany na chrześcijańskim[57], wreszcie – że magia malezyjska w sposób nieortodoksyjny wykorzystuje pewne elementy islamu[58]. Stosunkowo najwięcej uwagi zagadnieniom północnoafrykańskim poświęca Mauss w artykule opublikowanym po podróży do Maroka w 1929 r.; można tam przeczytać m.in.: „Maroko nie jest i nigdy nie było krajem arabskim. Pięć szóstych populacji stanowią Berberowie, reszta składa się z sześciuset tysięcy Arabów lub ludności zarabizowanej, pięciuset tysięcy Żydów i stu tysięcy Europejczyków. To prawda, że wszyscy Berberowie są zislamizowani, tak że wielu mówi po arabsku, a jeszcze liczniejsi czytają Koran. Jednak nie są oni Arabami ani z punktu widzenia somatologii, ani z punktu widzenia lingwistyki, ani z punktu widzenia cywilizacji i organizacji społecznej”[59].

Bezpośrednie spotkanie uwikłanej w politykę kolonialną wczesnej francuskiej antropologii z kulturami muzułmańskich mieszkańców Algierii i – szerzej – całej północnej Afryki jest ciekawe nie tylko z uwagi na jego improwizowany charakter, co w przypadku młodej dyscypliny niekoniecznie musi wywoływać zdziwienie, lecz także jako kontrapunkt dla dziejów dyskursu orientalnego. Już bowiem

---

[52] P. Bourdieu, *Le choc des civilisations*, w: tenże, *Esquisses algériennes*, oprac. T. Yacine, Éditions du Seuil, Paris 2008, s. 61.

[53] Por.: M. Mauss, *Écrits politiques*, oprac. i wstęp M. Fournier, Fayard, Paris 1997.

[54] Por.: tenże, *Les civilisations. Éléments et formes*, w: L. Febvre, É. Tonnelat, M. Mauss, A. Niceforo, L. Weber, *Civilisations. Le mot et l'idée*, La Rennaissance du livre, Paris 1930, s. 102.

[55] Por.: M. Mauss, *Systemès religieux des groupes secondaires. Les sectes*, „L'Année sociologique” 1905 (8), s. 293.

[56] Por.: tenże, *La prière*, Félix, Paris 1909, s. 7.

[57] Por.: tenże, *Ascétisme et monachisme I*, „L'Année sociologique” 1898 (1), s. 261.

[58] Por.: tenże, *Magie malaise*, „L'Année sociologique” 1901 (4), s. 172.

[59] Tenże, [*Sémites et Africains au Maroc*], „Anthropologie” 1930, nr 40, s. 454.

w pierwszych dziesięcioleciach XX w. antropologowie zwracali uwagę na zaskakujący brak kolekcji „orientalnych" w muzeach etnograficznych i śladowe zainteresowanie antropologów kulturami muzułmańskiego „Wschodu"[60].

Ów brak systematycznego zainteresowania antropologii kultury islamem, nawet w krajach, które zarazem wykorzystywały antropologów do wzmacniania swojej władzy nad obcymi kulturowo terytoriami zamorskimi i miały bardzo konkretne interesy w zrozumieniu procesów dokonujących się w społeczeństwach muzułmańskich, jest, jak można domniemywać, nieprzypadkowy. O niewielkiej liczbie punktów wspólnych orientalizmu z dziejami nauk o kulturze zdecydował zapewne historyczny i filologiczny rys tego ostatniego. Z drugiej strony przyczynił się do tego również charakter narzędzi antropologii kultury, ściśle związanych z jej założeniami poznawczymi. Stając się nauką empiryczną opartą na badaniach terenowych, które dostarczały materiału stanowiącego podstawę formułowania wniosków, antropologia rozwijała metody – powiedzielibyśmy dziś – obserwacji uczestniczącej, wywiadu narracyjnego czy analizy artefaktów, a więc takie, które umożliwiają poznanie kultur ludów, dla których pismo nie stanowi najważniejszego sposobu utrwalania myśli, w mniejszym zaś stopniu „Ludów Księgi". Antropologia pozostawała w tym czasie pod silnym wpływem durkheimizmu, w myśl którego należało poszukiwać form elementarnych, pozwalających zrozumieć podstawowe mechanizmy uspołecznienia. Tymczasem islam nie pasował ani do pojęcia religii prymitywnej, ani do nieco nowszej koncepcji ludów bez historii[61], badanie społeczności muzułmańskich, a mówiąc precyzyjniej – społeczeństw, dla których opisu uwzględnienie kontekstu islamu miało pierwszorzędne znaczenie, zakładało przygotowanie w postaci studiów filologicznych, które skądinąd prowadzono, lecz w obrębie innych struktur akademickich.

Oddanie przez antropologię pola badań kultur muzułmańskich historykom i filologom zaowocowało tym, że dobrze rozwinęły się przede wszystkim studia nad klasycznym islamem, a zainteresowanie współczesnością wraz z jej wielorakim zróżnicowaniem zeszło na dalszy plan, z czasem stając się domeną studiów politologicznych. Można zaryzykować uogólnienie, że pomimo upływu czasu naukowe zainteresowania światem islamu nadal oscylują między biegunami z jednej strony filologiczno-historycznym a z drugiej – doraźnej diagnozy politycznej. Niedowartościowanie i wciąż niedostateczna obecność perspektywy antropologicznej[62] przekładają się na powierzchowne rozumienie procesów społecznych dokonujących się na naszych oczach, zbyt pochopnie zamykanych w okcydentalistycznej optyce pytań o Weberowsko pojętą modernizację[63]. Niewspółmierność wysiłku w próbach nieuprzedzonego zrozumienia w duchu admirowanego m.in. przez Leirisa relatywizmu kulturowego z jednej strony Dogonów, z drugiej zaś Arabów, Berberów czy Tuaregów pozwala słyszeć echo polityki dawnych metropolii kolonialnych w wyobrażonej mapie etnicznej Afryki budowanej przez klasyczne prace antropologów – po dziś dzień widać na niej ludy, których inność należy szanować, gdyż

[60] Por.: A. van Gennep, *Religions, mœurs et legends*, Mercure de France, Paris 1914, s. 211.
[61] Por.: P. Centlivres, *À seconde vue. Thèmes en anthropologie*, infolio, Mayenne 2009, s. 263.
[62] Por.: J.-P. Digard, *Perspectives anthropologiques sur l'islam*, „Revue française de sociologie" 1978, nr 4.
[63] Por.: R. Chymkowski, *Arabskie Przebudzenie, modernizacja i postkolonializm*, „Kultura Współczesna" 2014, nr 1.

jest wartością samą w sobie, i takie, które stoją wobec wyzwań modernizacji, a zarazem okcydentalizacji.

ABOUT PIONEERS OF ANTHROPOLOGICAL RESEARCH OF ALGERIA

Summary

In 1934 Thérèse Rivière and Germaine Tillion set off to Aurès (Algeria) to conduct ethnographic research of the Chaouia. This expedition was prepared by the French anthropologists centered around Marcel Mauss. Its cognitive aims were related to the interests of the French colonial authorities. When in 1954 the Algerian-French war broke out, Tillion got involved in organization of social welfare for poor Algerians, which was supposed to remove the reason for the armed conflict. Tillion's scientific work reveals slight interest in Islam as the primary cultural context of the analyzed phenomena. This is also characteristic of the intellectual environment from which Tillion comes from and is the result of the construction of the conceptual apparatus of cultural anthropology.

Trans. Izabela Ślusarek

Zuzanna Kołucka
(Uniwersytet Warszawski)

KOWBOJE I DRWALE – WIZERUNEK CZŁOWIEKA ZACHODU W NOWEJ CHIŃSKIEJ NARRACJI NARODOWEJ*

WSTĘP

Nowoczesność narodziła się w Europie w wyniku specyficznych procesów historycznych i społecznych, a poprzez takie zjawiska, jak ekspansja handlowa i kolonialna zachodnich mocarstw, narzucanie swoich form kulturowych skolonizowanym ludom, a obecnie powstanie mediów o globalnym zasięgu itp. zdołała rozprzestrzenić się na całym świecie[1]. Nowoczesność chińska nie jest jednak prostym przeszczepieniem europejskiego wzorca ani też naturalną konsekwencją postępu, jak chciałyby deterministyczne i teleologiczne teorie historii.

W Chinach już po roku 1860, w którym to angielskie i francuskie wojska spaliły Pałac Letni w Pekinie, pojawiły się pierwsze postulaty dotyczące konieczności przeprowadzenia reform modernizacyjnych. Były to jednak głosy odosobnione[2].

Modernizację kraju zapoczątkował projekt modernizacyjny Deng Xiaopinga. Trwający w Chinach od trzydziestu lat wzrost gospodarczy[3] i podniesienie standardu życia obywateli to rezultaty reform społeczno-gospodarczych i polityki otwarcia się na świat (改革开放 *gǎigé kāifàng*), zainicjowanych w 1979 r. Reformy te zaowocowały rozwojem ekonomicznym przy jednoczesnym zachowaniu politycznego *status quo* – rządów Komunistycznej Partii Chin.

Włączenie się do światowej gospodarki zostało jednak okupione zakwestionowaniem ideologii, która legitymizowała władzę za rządów Mao Zedonga. Deng

---

* Artykuł powstał na podstawie pracy magisterskiej napisanej w Instytucie Kultury Polskiej UW pod kierunkiem Romana Chymkowskiego.

[1] A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 21.

[2] Bardzo ciekawy jest temat, jaką rolę w tych wczesnych propozycjach modernizacyjnych (a także później) odgrywał przykład Polski. W 1898 r. wybitny chiński reformator Kang Youwei (康有为 *Kāng Yǒuwéi*) zaprezentował cesarzowi siedmiotomowe dzieło pt. *Zapiski o rozbiorach i zniszczeniu Polski* (波兰分灭记 *Bōlán fēnmiè jì*), przestrzegające Chiny przed podzieleniem losu naszego kraju. Na początku XX w. wielu uczonych interesowało się losem Polski – ukazywanej na początku jako „stracone państwo" (亡国 *wángguó*), a potem jako pokrzepiający przykład kraju, który stracił suwerenność, ale nie „ducha".

[3] A. Grzędzińska, K. Majdzińska, A. Sulowska, *Ubóstwo i wykluczenie. Wymiar ekonomiczny, społeczny i polityczny*, Młodzi KES, 2010, s. 267.

Xiaoping odrzucił radykalny egalitaryzm maoizmu, uznając nierównomierne bogacenie się społeczeństwa za dopuszczalne. Akcent przeniósł się z uniwersalnej, ponadnarodowej wspólnoty proletariatu na wspólnotę narodową. Zanegowana została także koncepcja rewolucji socjalistycznej na skalę światową, którą postulował Mao[4]. Choć Deng Xiaoping ani jego następcy nigdy nie ogłosili całkowitego zerwania z socjalizmem, po otwarciu Chin na świat nastąpiło faktyczne odejście od proklamowanej przez Mao Zedonga nadrzędności ideologii jako zarazem formy legitymizacji władzy i czynnika integrującego społeczeństwo.

Wobec tej „duchowej pustki" w latach osiemdziesiątych wielu intelektualistów postulowało demokratyzację kraju. Rząd stłumił jednak te dążenia, a w ideologii oficjalnej ważną rolę zaczął odgrywać nacjonalizm[5]. W ramach tej formacji myślowej zaczęto wskrzeszać tradycję konfucjańską, a z maoistowskiej koncepcji podziału na klasy społeczne akcent przeniósł się na wspólnotę narodową. W wyniku reform Deng Xiaopinga Chiny zostały włączone w światowe procesy globalizacyjne, pojawiła się więc także troska o zachowanie kulturowej odrębności. Cechą charakterystyczną nowego nacjonalizmu stało się również definiowanie własnej tożsamości w opozycji do Zachodu[6].

Turystyka masowa jest zjawiskiem charakterystycznym dla nowoczesności[7]. W Chinach pojawiła się dopiero po roku 1978, kiedy kraj ten zaczął się szybko modernizować. Wcześniej w Państwie Środka właściwie nie było turystycznej infrastruktury[8].Turystyka masowa więc również w Chinach łączy się z nowoczesnością.

Legitymizacją dla istnienia nacjonalizmu są naród i kultura narodowa. Dlatego nacjonalizm musi zdefiniować i ustalić ramy tych dwóch pojęć. Jak zauważa E. Gellner: „Ożywia się martwe języki, wymyśla tradycje, wskrzesza fikcyjną pierwotną czystość"[9]. Przemysł turystyczny, który kreuje fantazje „autentyczności" i „tradycji", a także „egzotyki", wydaje się odpowiednią przestrzenią do tego, by wzmocnić tę narodową narrację.

W artykule tym zamierzam opisać obraz cudzoziemca w *Pokazie drwali* i *Pokazie kowbojów* w kontekście tworzenia się w Chinach nowej ideologii nacjonalistycznej. Oba te widowiska oglądałam podczas pobytu w Chinach w 2010 r. Pokazy mają charakter komediowy i są zjawiskami turystyki masowej. Centralną rolę w obu pokazach odgrywa obcokrajowiec (外国人 *wàiguórén*). Należy dodać, że w tym wypadku kryterium cudzoziemskości ma charakter rasowy. W Chinach słowem tym określa się przede wszystkim białych.

Jak wspomniano, nowy chiński nacjonalizm rehabilituje i zarazem na nowo definiuje tradycję konfucjańską. By zrozumieć, jak konstruuje się cudzoziemca w obu pokazach, istotne wydaje się ukazanie, jak zmieniał się obraz człowieka

---

[4] http://www.360doc.com/content/11/1028/18/5079158_159915749.shtml: „无产阶级只有解放全人类,才能最后解放我们自己。" (毛泽东经典名言 *Máo Zédōng jīngdiǎn míngyán*).

[5] L. Kang, *Globalization and Cultural Trends in China*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2004, s. 28–37.

[6] Y. Zheng, *Discovering Chinese Nationalism in China: Modernization, Identity, and International Relations*, Cambridge University Press, New York 1999, s. 47.

[7] J. Urry, *Spojrzenie turysty*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 36.

[8] L.E. Hudman, R.H. Jackson, *Geography of Travel and Tourism*, „Cengage Learning" 2003, s. 417.

[9] E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1991, s. 81–82.

z Zachodu w Chinach na przestrzeni wieków. W dalszej części artykułu opisuję więc proces upadku chińskiego sinocentrycznego porządku świata z czasów cesarskich po zetknięciu się z ekspansją kolonialną państw europejskich. Staram się odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu wizerunek cudzoziemca w pokazach podobny jest do tradycyjnego obrazu barbarzyńcy.

NOWY CHIŃSKI NACJONALIZM

Od czasu reform Deng Xiaopinga rola legitymizującej władzę KPCh ideologii powoli jest marginalizowana przez Partię (chociaż nigdy nie zanegowano jej oficjalnie). W tej wewnętrznej sprzeczności badacze[10] doszukują się źródeł niepokoju społecznego, jaki miał miejsce w Chinach w 1989 r. Depolityzacja państwa i marginalizacja roli ideologii doprowadziły do powstania luki w chińskim systemie, która musiała zostać czymś zastąpiona.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych usiłowano ją zapełnić między innymi myślą demokratyczną. Dyskusja nad problemem „duchowej pustki" ciągnęła się również w latach dziewięćdziesiątych. Za ideologię, która byłaby w stanie ją zapełnić, wielu uczonych[11] uznało „nacjonalizm kulturowy" (文化民族主义 *wénhuà mínzú zhuyì*).

Nacjonalizm kulturowy czy też nowy chiński nacjonalizm to formacja myślowa rozwijająca się w latach dziewięćdziesiątych XX w. Za jej początek uznaje się wydanie książki pt. *Chiny mogą powiedzieć nie* w 1996 r. Nowy chiński nacjonalizm opiera się na ideach pochodzących z dziewiętnastowiecznej Europy, tzn. na założeniu, iż na świecie istnieją narody posiadające swoje terytoria, historię i charakter; istnienie narodu jest zaś podstawą państwa narodowego. Nie ma jednej, oficjalnej wersji nowego nacjonalizmu. Raczej współistnieją rozmaite opinie na temat jego kształtu, można więc uznać go za proces dyskursywny: „chiński nacjonalizm jest niewyartykułowaną normą, według której odbywają się dyskusje na temat kształtu przyszłości Chin"[12].

Legitymizacją dla istnienia nacjonalizmu są naród i kultura narodowa. Dlatego nacjonalizm musi zdefiniować i ustalić ramy tych dwóch pojęć. Według Liu Kanga, autora książki *Globalization and Cultural Trends in China*, postmaoistowski nacjonalizm charakteryzuje się powrotem tradycji konfucjańskiej. Drugą jego cechą jest spowodowane przez wyjście z izolacji zagrożenie kultury Chin globalizacją (czy też westernizacją), budowanie tożsamości narodowej w odróżnieniu od Zachodu.

Nowy chiński nacjonalizm można uznać za reakcję na szybką modernizację kraju, która nastąpiła po reformach Deng Xiaopinga w latach osiemdziesiątych.

---

[10] Np.: L. Kang, *Globalization and Cultural Trends in China*; P. Sandby-Thomas, *Legitimating the Chinese Communist Party since Tiananmen: A Critical Analysis of the Stability Discourse*, Taylor & Francis, 2010.

[11] Y. Zheng, *Discovering Chinese Nationalism in China*..., s. 71.

[12] J. Walton, *The Revival of Chinese Nationalism: Challenges to American Ideals and Interests in East Asia*, Long Term Strategy Group 2008: „[...] making Chinese nationalism the unspoken norm under which conversations about China's future take place".

Nowy nacjonalizm odwołuje się do konfucjanizmu i sinocentrycznej wizji świata, jest to wizja uniwersalistyczna. Wykorzystuje myśl konfucjańską, jednocześnie dostosowując ją do wymagań współczesnego świata. Konfucjański porządek świata poniósł klęskę w zetknięciu z agresją państw europejskich w XIX w. Modyfikacja tradycyjnej myśli polega między innymi na zaakceptowaniu zachodniej nauki („cudzoziemska nauka na użytek chiński")[13].

TURYSTYKA MASOWA

Turystyka masowa uważana jest za zjawisko charakterystyczne dla nowoczesności. Przemiany w krajobrazie, nowe stosunki pracy, rozwój przemysłu i techniki doprowadziły do znacznych i nieustannych przekształceń dotychczasowego świata. Ta zmienność i ulotność rzeczywistości nowoczesnej odcisnęła swoje piętno w samej konstrukcji człowieka nowoczesnego. Charakterystyczne dla doświadczenia jednostki w epoce posttradycyjnej jest poczucie alienacji. Człowiek nowoczesny odczuwa świat jako nie-swój, zmienny i nieautentyczny. Rodzi się więc tęsknota za utraconym życiem tradycyjnym – prawdziwym i autentycznym. Przemysł turystyczny obiecuje zrealizowanie tych tęsknot.

Poszukując autentyczności i tradycji oraz egzotyki i „niecodziennych widoków", turysta zdaje się poniekąd zadawać pytania o swoją tożsamość. Jednym z elementów tożsamości nowoczesnego człowieka jest tożsamość narodowa. Turystyka poprzez wytworzone przez siebie obrazy i narracje udziela między innymi odpowiedzi na pytania, kim się było lub jest oraz na to, kim się nie jest. W tym sensie turystyka przyczynia się także do tworzenia tożsamości narodowej.

W dziewiętnastowiecznej Europie niektóre obiekty turystyczne nie tylko pełniły funkcje ludyczne, ale również odpowiadały na pytania związane z tożsamością narodową. Na przykład widok „dzikich", umieszczanych na wystawach światowych jako eksponaty, upewniał Europejczyków o tym, że sami są cywilizowani[14]. Pierwsze skanseny z kolei w nieco nostalgiczny sposób ukazywały zmitologizowaną kulturę ludową, co miało na celu podkreślanie ciągłości narodu i demonstrowanie jego „prawdziwego", pierwotnego ducha.

Również w Chinach nowy nacjonalizm demonstruje się w produktach przemysłu turystycznego. Jak wspomniano, nowa chińska narracja narodowa włączyła konfucjanizm i cesarską przeszłość Chin do „narodowej spuścizny". Zmianę tę odzwierciedla powstawanie pseudostarówek (仿古街 *fǎnggǔjiē*). Pojawiły się one w chińskim krajobrazie turystycznym na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. Pseudostarówki to ulice lub całe dzielnice zbudowane współcześnie, ale imitujące styl architektoniczny z czasów dynastii Ming, Qing lub wcześniejszych. Czasami są to rekonstrukcje, jak na przykład odbudowana

[13] Y. Zheng, *Discovering Chinese Nationalism in China*..., s. 72.

[14] Co innego oglądanie „potwornego stwora na swobodzie". Jak pisał Joseph Conrad: „Przywykliśmy patrzeć na spętany kształt pokonanego potwora, ale tam – tam się oglądało potworny stwór na swobodzie. Ziemia nie była ziemska, a ludzie byli ... Nie, ludzie nie byli nieludzcy. Wiedzcie, otóż to było najgorsze ze wszystkiego – podejrzenie, że oni nie są nieludzcy" (J. Conrad, *Jądro ciemności*, przeł. A. Zagórska, Warszawa 1991, s. 55).

w 1984 r. świątynia Konfucjusza Fuzimiao (夫子庙 *Fūzǐmiào*) w Nanjingu i jej okolica, zniszczona w 1937 r. Istnieją także pseudostarówki, które nie są rekonstrukcjami, ale w całości zostały „wymyślone" („starówka" w Zhongdian, przemianowanym w 2001 r. na Shangri-La).

Kolejnym nowym produktem chińskiej turystyki masowej są wioski mniejszości narodowych. Uważa się, że w Chinach mieszka pięćdziesiąt sześć grup etnicznych[15]. Mają one inne zwyczaje, język i religię niż Hanowie, którzy stanowią 92% populacji. Za czasów cesarstwa grupy te żyły wewnątrz lub na zewnątrz kraju i uznawano je za barbarzyńskie. Po utworzeniu Republiki Chińskiej na fali popularności idei Darwina i Spencera wielu ówczesnych intelektualistów uznawało mniejszości etniczne, w szczególności zaś Mandżurów, za podrzędne wobec Hanów[16]. Utworzenie Chińskiej Republiki Ludowej, która miała być państwem wieloetnicznym, oficjalnie zakończyło ten rodzaj narracji.

Wioski mniejszości etnicznych to miejsca, w których toczy się normalne życie lokalnej społeczności, ale osoby spoza niej muszą uiścić opłatę za bilet wstępu. Istnieją także miejsca zupełnie inscenizowane. Bardzo interesujący jest sposób, w jaki „wystawia się" mniejszości. Jak pisze Dru C. Gladney: „Będąc w Chinach, nie sposób nie zetknąć się z «kolorowymi» mniejszościami, które śpiewają, tańczą, obracają się i wirują"[17]. Badacze[18] chińskich mniejszości etnicznych zauważają także, że mniejszości zazwyczaj ukazywane są jako zmysłowe, młode dziewczęta.

W przedstawianiu mniejszości można dostrzec próby konstruowania tożsamości narodowej przez podkreślanie różnicy pomiędzy Hanami a mniejszościami etnicznymi. Badacze mówią o „wewnętrznej orientalizacji"[19]: mniejszości mają stanowić antynomię Hanów. Mniejszościom przypisuje się tradycyjność, podczas gdy Hanowie są nowocześni. Może przypisywana mniejszościom naturalność prowadzi do erotyzacji wizerunku mniejszościowych kobiet, które, w przeciwieństwie do przedstawicielek grupy Han, są swobodne, nieskrępowane normami i zakazami współczesnej kultury. Tu rzuca się w oczy podobieństwo do zmysłowych wizerunków orientalnych kobiet w europejskim malarstwie i literaturze.

W chińskiej koncepcji narodu ważne jest definiowanie siebie przez opozycję do Zachodu. Widowiska, których interpretację próbuję zarysować w tej pracy, ukazują właśnie ludzi Zachodu. Znajdują się też w przestrzeni turystycznej, a konkretnie w parkach tematycznych: Chimelong Paradise i Merryland. Jaki obraz grupy własnej tworzą *Pokaz drwali* i *Pokaz kowbojów* poprzez konstruowane w nich obrazy ludzi z Zachodu? Jak wspomniano, nowa narracja narodowa odwołuje się do tradycji konfucjańskiej. Zatem zanim przyjrzę się samym widowiskom, warto zastanowić się nad wizerunkiem człowieka Zachodu w Chinach cesarskich.

---

[15] L. Yang, *Minorities, Tourism and Ethnic Theme Parks: Employees' Perspectives from Yunnan, China*, „Journal of Cultural Geography" 2011, 28.2.

[16] F. Dikötter, *The Discourse of Race in Modern China*, Hong Kong University Press, Hong Kong 1992, s. 118.

[17] D.C. Gladney, *Representing Nationality in China Refiguring Majority/Minority Identities*, „The Journal of Asian Studies", Vol. 53, No. 1 (Feb. 1994), s. 95: „One cannot be exposed to China without being confronted by its «colorful» minorities. They sing, they dance; they twirl, they whirl".

[18] D.C. Gladney, *Representing Nationality in China*...; L. Schein, *Gender and Internal Orientalism in China*, „Modern China", Vol. 23, No. 1.

[19] L. Schein, *Gender and Internal Orientalism in China*.

Mniej więcej do XVIII w. Chiny były jednym z najpotężniejszych państw na świecie[20], a także centrum kulturowym całej Azji Wschodniej. Samowystarczalność i rozwój cywilizacyjny Państwa Środka przyczyniły się do powstania sinocentryzmu – specyficznego dla tradycyjnych Chin sposobu postrzegania swojej roli w kontaktach z innymi kulturami[21]. Ta wizja świata zakładała podział świata na cywilizację (华 *Huá*) i barbarzyńców (夷 *Yí*).

Upraszczając, słowo „Chiny" (中国 *Zhōngguó*) oznacza Państwo Środka. Chiny znajdowały się bowiem w centrum znanego wówczas świata, zwanego „tym, co pod niebem" (天下 *Tiānxià*), które obejmowało teren na wschód od gór Kunlun, na zachód od Morza Wschodniego, na południe od pustyni Mongolii i na północ od dzisiejszego Wietnamu[22]. Rządy na mocy Mandatu Niebios sprawował w całym Podniebiu cesarz, zwany Synem Niebios (天子 *Tiānzǐ*), „pozostając nieruchomo w centrum jak gwiazda polarna"[23].

Podniebie dzieliło się więc na cywilizację, którą reprezentowały Chiny, i barbarzyńskie, dzikie terytoria na peryferiach świata. Najważniejsze cechy wyróżniające barbarzyńcę to nie odrębna religia, język czy przynależność do innej grupy etnicznej. Barbarzyńcą był przede wszystkim ten, kto „nie akceptował chińskiej cywilizacji i nie znał wytworności ceremonii, muzyki i kultury"[24].

Za panowania dynastii Ming (1368–1644) wykształcił się system hołdowniczy, na którym zasadniczo aż do XIX w. opierały się relacje Kraju Środka z innymi państwami. Jego teoretyczną podstawą był pogląd o wyższości moralnej i kulturowej Państwa Środka. Chiny nie zmuszały sąsiednich państw do składania hołdu – krajów, które odmówiły symbolicznego podporządkowania się władzy Syna Niebios, po prostu nie włączano do chińskiej wizji świata[25].

Ekspansja kolonialna mocarstw zachodnich w XIX w. na Chiny była długim procesem o zwiększającej się intensywności. Również zmiany w postrzeganiu cudzoziemców zachodziły stopniowo. Aby uporządkować moje rozważania, można wyróżnić dwa etapy w kształtowaniu się wizerunku ludzi z Zachodu za czasów Chin cesarskich. Pierwszy obejmowałby początkową fazę kontaktów Europy z Państwem Środka, kiedy to cudzoziemcy nie byli uważani za zagrożenie, traktowano ich raczej jak kolejnych barbarzyńców naprzykrzających się imperium[26]. Etap ten rozpoczął się za panowania dynastii Ming w XVII w., gdy do Chin zaczęli przybywać zamorscy kupcy. Jego kres przypada na okres rządów dynastii Qing

---

[20] J.K. Fairbank, *China: A New History*, The Belknap Press of Harvard University Press, London 1992, s. 86.

[21] L. Zhaojie, *Traditional Chinese World Order*, „Chinese Journal of International Law" 2002, 1(1), s. 27.

[22] J. Liu, D. Huang, *The Evolution of Tianxia Cosmology and Its Philosophical Implications*, „Frontiers of Philosophy in China" 2006, Vol. 1, No. 4 (Dec.), s. 517–518.

[23] M. Religa, *Obraz cudzoziemców w „Krótkiej historii oświecenia" Li Baojia*, w: J. Krzywicki (red.), *Obraz Europy w Azji i Afryce*, Wyd. Trio, Warszawa 2005, s. 87.

[24] I. Hsu, *The Rise of Modern China*, Oxford University Press, London 1975: „[...] did not accept Chinese civilization and who knew not the refinement of ceremony, music, and culture".

[25] G. Rozman (red.), *The Modernization of China*, The Free Press, New York 1981, s. 30.

[26] Tamże, s. 45.

(1644–1912), na rok 1860, kiedy to wojska angielsko-francuskie wkroczyły do stolicy i spaliły pałac cesarza.

W postrzeganiu obcych w pierwszej fazie kontaktów z Zachodem było jeszcze możliwe – posługując się terminem Alfreda Schütza – myślenie-jak-zwykle. Jak pisze F. Dikötter:

> Częstą w historii odpowiedzią na poważne zagrożenia uniwersum symbolicznego jest „obracanie w nicość" lub też pojęciowa likwidacja wszystkiego, co niezgodne z oficjalną doktryną. Cudzoziemcom przydzielono etykietę „barbarzyńców" czy „diabłów", by ich pojęciowo wyeliminować[27].

Przybysze z Zachodu przedstawiani byli w podobny sposób jak dotychczas inni barbarzyńcy. Zainteresowaniem cieszył się ich zdumiewający wygląd: ich wyróżnikami stały się owłosienie i przykry zapach. W qingowskiej ikonografii stereotypowe przedstawienie zamorskiego barbarzyńcy ukazywało włochatą istotę. W późniejszym okresie w centrum uwagi znalazły się długie nosy. Jedyny podręcznik do nauki języka angielskiego z tego okresu nosił tytuł *Diabla mowa*[28]. Ta postawa miała swoje odzwierciedlenie w polityce rządu dynastii Qing, na przykład aż do klęski w drugiej wojnie opiumowej nie istniał urząd spraw zagranicznych, tylko „urząd do spraw barbarzyńców", który zajmował się głównie handlem.

Od roku 1861 wielu chińskich intelektualistów zaczęło mówić o *bianju* (变局 *biànjú*) – wielkiej zmianie, sytuacji niespotykanej od tysięcy lat. Przed 1861 r. tylko jeden uczony użył tego sformułowania odnośnie do wydarzeń związanych z zachodnią ekspansją. Między 1861 a 1900 r. współczesne im czasy określiło w ten sposób czterdziestu trzech *literati*[29].

Jeden z pierwszych orędowników koncepcji *bianju*, tłumacz i reformator Wang Tao (王韬 *Wáng Tāo*) pisał, że dotychczasowe postrzeganie świata przestało być adekwatne do opisu nowej sytuacji, gdyż: „Obecnie Podniebie jest Podniebiem składającym się z całej Ziemi"[30].

W okresie „wielkiej przemiany" zinternalizowane wzorce kulturowe zawiodły w konfrontacji z ludźmi z Zachodu. Rozpoczął się pierwszy etap oswajania „zmienionej sytuacji", który polegał na identyfikacji nowych faktów. Zaczął formować się inny schemat interpretacji, aby możliwe stało się zrozumienie wydarzeń niespotykanych „od tysięcy lat". Powstawały książki dotyczące geografii i techniki Zachodu – wcześniejsze publikacje omawiały raczej geografię wyobrażoną albo były subiektywnymi relacjami z podróży[31]. Urząd do spraw barbarzyńców przemianowano na urząd spraw zagranicznych, a w 1862 r. założono szkołę

---

[27] F. Dikötter, *The Discourse of Race in Modern China*, s. 36: „A common historical response to serious threats directed towards a symbolic universe is «nihilation», or the conceptual liquidation of everything inconsistent with official doctrine. Foreigners were labelled «barbarians» or «devils» to be conceptually eliminated".

[28] Tamże.

[29] Tamże, s. 156.

[30] http://hxlib.njnu.edu.cn/nsxr/Text%2F2011-11-27-09-29-41sf5djr55ovaxecmtda4ql0y4_%E8%AE%BA%E7%8E%8B%E9%9F%AC%E7%9A%84%E4%B8%96%E7%95%8C%E8%A7%82%E5%BF%B5(1996).pdf, 肖永宏 , „论王韬的世界观念 " (X. Yonghong, *Lun Wang Tao de shijieguannian*): „*今之天下,乃地球合一之天下。*" (*Jīnzhītiānxià, nǎidìqiúhéyīzhītiānxià*).

[31] Kwang-Ching Lou, J.K. Fairbank (red.), *The Cambridge History of China*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, Vol. 11, Part 2, s. 147.

dla tłumaczy języków obcych. Wraz z upadkiem sinocentryzmu kategoria „barbarzyńcy" przestała być adekwatna do opisu świata. Zastąpiono ją neutralnymi pojęciami „cudzoziemiec" czy „obcokrajowiec".

Doświadczenie agresji Zachodu w XIX w. i związane z tym zmiany światopoglądowe funkcjonują w nowej chińskiej narracji narodowej jako mit „stu lat upokorzeń" (百年国耻 *bǎinián guóchǐ*). Wydarzenia od pierwszej wojny opiumowej do końca drugiej wojny światowej wstrząsnęły tradycyjną, sinocentryczną wizją świata. Jeśli za Dominikiem LaCaprą przyjąć, że historyczna trauma to takie doświadczenie, które przerywa w pamięci danej grupy jej ciągłość z przeszłością[32], „sto lat upokorzeń" bez wątpienia nią były.

POKAZ DRWALI I *POKAZ KOWBOJÓW*

Pokaz drwali (北美伐木竞技秀 *Běiměi fámù jìngjì xiù – Północnoamerykańskie zawody w cięciu drewna*) odbywał się w znajdującym się niedaleko centrum Kantonu parku Chimelong Paradise, w stworzonym specjalnie w tym celu amfiteatrze. *Pokaz drwali* był konkursem zręcznościowym, wzbogaconym elementami komediowymi. W widowisku tym grupa cudzoziemców odgrywała przed chińską publicznością pojedynek w rąbaniu drewna i rzucaniu siekierą do celu; aktorzy ponadto tańczyli i urozmaicali swój występ krótkimi scenkami komediowymi. Scenografia i kostiumy wskazywały, że rzecz odbywa się na Dzikim Zachodzie.

Forma kantońskiego widowiska bez wątpienia wzorowana jest na tradycyjnych amerykańskch *timbersports*, konkursach zręcznościowych (w których pojawiają się jednak elementy komediowe), aspirujących do miana dyscypliny sportowej[33]. Kantoński *Pokaz drwali* eksponuje raczej teatralne aspekty amerykańskich *timbersports*. Choć nie ma rozbudowanej fabuły, można wyróżnić jego trzy przeplatające się elementy: pojedynek w jednej z dziedzin „drwalskich", krótkie scenki komediowe oraz taniec. Cały *Pokaz drwali* wydawał się częściowo improwizowany, dużą rolę w przebiegu wydarzeń (np. w rozstrzygnięciu pojedynków drwali) odgrywał przypadek. Sami aktorzy w rozmowie ze mną przyznali, że chińscy pracodawcy pozostawiają im dużą swobodę, ważne, żeby całość była wystarczająco amerykańska i zabawna (好玩 *hǎowán*). Część aktorów nie pochodzi ze Stanów Zjednoczonych, ale z Kazachstanu lub z Rosji.

Aktorzy występujący w *Pokazie drwali* bez wyjątku byli biali. Przez pół godziny, czyli przez cały czas trwania widowiska, pozostawali niemi. W tle słychać głośną muzykę country, ale najważniejszy był głos chińskiego komentatora, który cały czas żywo relacjonował publiczności, co się dzieje na scenie, żartobliwie strofował aktorów i niekiedy wplatał w swój monolog pojedyncze angielskie słowa. Na samym początku komentator przedstawił publiczności aktorów, wymienił ich imiona (angielskie) i mówił, skąd pochodzą (ze Stanów Zjednoczonych lub Kanady).

---

[32] D. LaCapra, *History and Memory after Auschwitz*, Cornell University Press, New York 1998.

[33] S. Mazer, *Professional Wrestling: Sport and Spectacle*, University Press of Missisipi, Jackson 1998, s. 8.

Pokaz kowbojów (牛仔街头秀 *Niúzăi jiētóu xiù – Pokaz ulicy kowbojów*) odbywał się w Świecie Wakacji Merryland w powiecie Xing'an w prowincji Guangxi. Merryland to park tematyczny, podzielony na siedem utrzymanych w podobnej stylistyce krain. Jedną z nich jest Kraina Amerykańskiego Westernu. Tu właśnie odbywał się *Pokaz kowbojów* – nieme widowisko, nawiązujące swoją stylistyką do amerykańskich *Wild West Shows*. W porównaniu z występem drwali z kantońskiego parku Chimelong *Pokaz kowbojów* miał bardzo rozbudowaną fabułę, choć przez większość czasu trwania dwudziestominutowego widowiska na scenie odbywały się głównie obfitujące w zabawne sytuacje strzelaniny, gonitwy i bijatyki. Pokaz opowiadał historię zmagań szeryfa z bandytami w amerykańskim miasteczku na Dzikim Zachodzie. Główne role w pokazie przypadały cudzoziemcom (ze Stanów Zjednoczonych i Kazachstanu).

Pokaz drwali i *Pokaz kowbojów* z kulturowego punktu widzenia są bez wątpienia osobliwe. Mamy tu do czynienia z przeszczepieniem widowisk specyficznych dla amerykańskiej kultury popularnej na grunt lokalnej rzeczywistości chińskiej. Dlatego wydaje się istotne, by jak postuluje Ajrun Appadurai, pisząc o globalnej cyrkulacji treści kulturowych, dokonać przekładu z kontekstu na kontekst. Widowiska z Kantonu i Guilinu trzeba analizować, mając przede wszystkim na uwadze specyfikę chińskiej turystyki i chińskiej nowoczesności.

Odnosi się wrażenie, że formy pokazu drwali i kowbojów zostały wyciągnięte z „kulturowego worka" i przeniesione na grunt chiński. W *Pokazie drwali* formułę tradycyjnego amerykańskiego pojedynku drwali urozmaicono występami cheerleaderek, postaci zupełnie z innej epoki, ale kojarzonych po prostu ze Stanami Zjednoczonymi. Częstym tematem *Wild West Shows*, opowieści o zwycięstwie cywilizacji i podporządkowaniu dzikiego świata przez dzielnych pionierów, były potyczki kowbojów z Indianami. W chińskim widowisku natomiast Indianie pokojowo koegzystowali z mieszkańcami miasteczka; co więcej, umilali im czas tańcem i śpiewem, a w dodatku przewodził im „biały" aktor przebrany za Meksykanina. Amerykańskie formy są na rynku kultury bardziej dostępne[34] i być może stąd wybór pokazu drwali i *Wild West Shows*. W chińskich parkach rozrywki oba pokazy pozbawione są swojego pierwotnego sensu. Jako znaczące, które po drodze zgubiły znaczone, czy też kopie, które straciły sens oryginałów, w pewnym stopniu należą do porządku hiperrzeczywistości.

John Urry w książce *Spojrzenie turysty* zauważa, że spojrzenie turysty kieruje się na rzeczy niezwykłe[35]. Rzeczą niezwykłą i niecodzienną dla chińskiego widza w obu pokazach jest, jak sądzę, obecność cudzoziemców.

Praktyka urozmaicania różnych eventów obecnością cudzoziemców jest w Chinach powszechna, ale słabo opisana w literaturze teoretycznej[36]. Dla uściślenia dodam, że w tym wypadku kryterium cudzoziemskości ma charakter rasowy. Widok Azjaty z oczywistych względów nie jest w Chinach egzotyczny czy niezwykły, w Państwie Środka mieszka wielu emigrantów z Afryki (dokładna ich

---

[34] R. Kuisel, *Americanization for Historians*, „Diplomatic History" 2000, Vol. 24, No. 3, Summer, s. 509–515.

[35] J. Urry, *The Tourist Gaze*, Sage Publications, London 2002, s. 3.

[36] http://v.ku6.com/show/HVaGox9otOy52rEJ.html – Prowincjonalny Festiwal Guilińskiego Makaronu Ryżowego, do którego zatrudniono cudzoziemców, żeby zaśpiewali na scenie wraz z popularną chińską artystką.

liczba nie jest znana), ponadto na ich temat funkcjonują negatywne stereotypy (symptomatyczne dla tego zjawiska były antyafrykańskie protesty w 1988 r.[37]).

Dane statystyczne dotyczące cudzoziemców w Chinach dowodzą, że widok „białego" to w istocie widok niecodzienny: w Chinach kontynentalnych mieszka około 600 000 cudzoziemców (w szerszym znaczeniu tego słowa), z czego większość stanowią Koreańczycy[38].

Popularność pokazów opiera się moim zdaniem między innymi na tym, że widzowie mogą zaspokoić swoją ciekawość, oglądając cudzoziemca. Jedną z głównych atrakcji pokazu byłoby więc patrzenie czy też gapienie się na kogoś o egzotycznym wyglądzie. Aktorzy zdają sobie sprawę, że widownia jest zainteresowana nie tylko tym, co się dzieje w „spektaklu", ale również patrzy na nich samych, na ich „cudzoziemskość".

Pokaz drwali i *Pokaz kowbojów* to tylko jeden z przejawów zjawiska, które istnieje w Chinach – wystawiania cudzoziemców w różnego rodzaju parkach tematycznych. W książce *The Orient Strikes Back: A Global View of Cultural Display* Joy Hendry opisuje *gaikoku mura* – japońskie parki tematyczne, w których można podziwiać miniaturowe budowle charakterystyczne dla różnych krajów z kręgu kultury europejskiej oraz „zachodnich" pracowników parku, odgrywających role ich mieszkańców. Autorka wspomina, że sposób, w jaki „wystawia się" (*display*) tam ludzi, „jest cokolwiek niesmaczny z zachodniego punktu widzenia"[39]. W tym zdaniu zainteresowało mnie właśnie słowo „niesmaczny", którym badaczka określa reakcję osób z Zachodu na te zjawiska azjatyckiej turystyki.

Wspomniano już, że w XIX w. w Europie i Stanach Zjednoczonych także istniały miejsca, w których można było oglądać ludzi z egzotycznych krain. Aż do 1914 r. na światowych wystawach obok towarów wystawiano egzotycznych ludzi z krajów skolonizowanych. Kolonializm tworzył binarną opozycję pomiędzy dzikimi a cywilizowanymi, w ten sposób uprawomocniał też swoje istnienie. To, że sam pomysł pokazywania ludzi na wystawach narodził się właśnie w dobie kolonializmu, można powiązać z koncepcją zmiany spojrzenia, która nastąpiła w nowożytności. Jak podsumowuje to współczesny autor książki *The Construction of Heritage*, David Brett: „Niemożliwością jest snuć rozważania na temat tych widowisk bez upokarzającego poczucia wstydu, lecz były one bardzo popularne"[40].

W *Pokazie drwali* i w *Pokazie kowbojów* występujący na scenie cudzoziemscy aktorzy przekształcają „siebie w obiekt, a zwłaszcza obiekt widzenia: widok"[41]. Cytat ten pochodzi z książki *Sposoby widzenia* Johna Bergera. Autor opisuje tak kobietę, która przedstawiona w akcie, staje się przedmiotem oglądu. Akty zwykle nie ukazywały mężczyzny, tylko kobietę, „wystawiającą męskiemu widzowi swoją kobiecość jako przedmiot poddany obserwacji"[42]. To samo można powiedzieć o ludziach, którzy – czy to w japońskich parkach tematycznych, czy na wystawach

---

[37] T.W. Robinson, D. Shambaugh, *Chinese Foreign Policy*, Oxford University Press Inc., New York 1994, s. 313.

[38] http://news.xinhuanet.com/english2010/china/2011-04/29/c_13851456.htm

[39] J. Hendry, *The Orient Strikes Back: A Global View of Cultural Display*, Berg, Oxford 2000, s. 49: „[...] is now somewhat distasteful to a Western eye".

[40] Tamże, s. 81: „It is hardly possible to consider these spectacles without a mortifying sense of shame, but they were very popular".

[41] J. Berger, *Sposoby widzenia*, przeł. M. Bryl, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008, s. 47.

[42] Tamże, s. 55.

światowych, czy w opisywanych przeze mnie widowiskach – pokazują widzom swoją zewnętrzną inność i niezwykłość.

W przytaczanych powyżej cytatach John Berger dwukrotnie wspomina, że kobieta, poddając się obserwacji, staje się obiektem, przedmiotem. Podmiotem obserwacji byłby więc mężczyzna, a biorąc pod uwagę interesujący mnie problem – kolejno cudzoziemiec i widz. Koncepcja podmiotu, przyznająca „ja" status bytu wyróżnionego, jest charakterystyczna dla zachodniej nowożytności[43]. Uznaje ona, że podmiot poznaje sam siebie i świat zewnętrzny, jest bytem trwałym i niezmiennym, a także uprzednim wobec historycznych i kulturowych struktur[44].

Konsekwencją panowania nowożytnej koncepcji podmiotowości jest to, że człowiek przyjmuje uprzywilejowaną pozycję wobec bytu, który ulega uprzedmiotowieniu. Zadaniem człowieka jest podbój świata jako obrazu – walka o swoją uprzywilejowaną pozycję jako podmiotu. Musi nieustannie nadawać kierunek wszelkiemu bytowi, nieustannie potwierdzać swoją nadrzędną pozycję wobec bytu.

W świetle nowożytnego pojmowania podmiotu w kulturze Zachodu obserwator przejawia postawę aktywną wobec obserwowanego, który „poddaje się" spojrzeniu, wystawia się na widok – niczym obraz. Obserwowany staje się obiektem obserwacji, można zaryzykować tezę, że zostaje w tym akcie uprzedmiotowiony. Cudzoziemiec w pokazach staje się więc obiektem. Z zachodniego punktu widzenia jest to w pewien sposób zaburzenie porządku, coś „niesmacznego", nie tylko z powodu odwrócenia ról, ale także dlatego, że pasywne wystawianie się na spojrzenia jest niewłaściwe dla ludzi-podmiotów w ogóle.

Współcześnie, po upadku sinocentrycznej wizji świata, podporządkowanie cudzoziemców wystawianych w *Pokazie kowbojów* i *Pokazie drwali* należy rozpatrywać przez pryzmat nowego nacjonalizmu. Na szczególną uwagę zasługują dwa mity narodowe, na których, według Phiony Stanley, opiera się nowa chińska narracja narodowa[45]: mit o jedności chińskiego imperium i mit o wyższości Państwa Środka nad innymi cywilizacjami. Istniały one za czasów cesarstwa i wiązały się z sinocentryczną wizją świata.

Mit o jedności Chin zakłada, że istnieją jeden naród chiński i jedna kultura chińska. Historycznie w wielu okresach Chiny były podzielone – ostatnio w latach 1916–1928. Ponadto trzydzieści lat po rozpoczęciu przez Deng Xiaopinga reform i otwarcia na świat chińskie społeczeństwo jest nie tylko zróżnicowane geograficznie, ale również majątkowo, a także pod względem wykształcenia i doświadczeń.

Wydaje się, że zróżnicowanie społeczeństwa jest powodem, dla którego władze w oficjalnej propagandzie kładą nacisk na cechy łączące Chińczyków. Jedność Chin podkreślana jest również przez przeciwstawianie Chińczykom grup obcych, takich jak mniejszości etniczne i cudzoziemcy.

O zjawisku definiowania swojej grupy przez tworzenie opozycji między swoimi i obcymi pisze Edward Said w książce *Orientalizm*. Pisarze i badacze z kręgu kultury europejskiej tworzyli i promowali obraz Orientu – bytu ponadczasowego

---

[43] A. Zawadzki, *Autor. Podmiot literacki*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych, Kraków 2008.

[44] Tamże, s. 220.

[45] P. Stanley, *A Critical Ethnography of "Westerners" Teaching English in China: Shanghaied in Shanghai*, Routledge, New York 2013.

i niezmiennego, który stanowi przeciwieństwo Zachodu. Tytułowy orientalizm to „sposób myślenia oparty na ontologicznym i epistemologicznym rozróżnieniu pomiędzy Wschodem a Zachodem”[46]. Zachodni orientalizm z okresu kolonialnego uwikłany był w ówczesne interesy polityczne i ekonomiczne. Innego przedstawiano jako istotę nie w pełni ludzką, dziką, barbarzyńską, irracjonalną i wymagającą opieki.

Jeśli uznać, że sedno orientalizmu tkwi w podkreślaniu i „esencjalizowaniu” różnicy pomiędzy dwoma tożsamościami, takie zjawisko można zaobserwować – zdaniem współczesnych badaczy[47] – również w krajach „orientalnych”. W różnych publikacjach ten orientalizm *à rebours* nosi rozmaite nazwy. Ja przyjmuję termin okcydentalizm[48].

Jak już wspomniano, negatywne obrazy ludzi Orientu, powstałe przede wszystkim w XIX w., wiązały się z ówczesną sytuacją polityczną: dehumanizowanie obcych należało do oficjalnej ideologii, która miała na celu usprawiedliwienie agresji kolonialnej. Współczesny okcydentalizm krajów z kręgu kultury „wschodniej” niekoniecznie zawiera same negatywne reprezentacje. Mimo że obrazy ludzi Zachodu konstruowane przez okcydentalizm nie zawsze są negatywne, zawsze jednak przedstawiają cudzoziemców jako grupę homogeniczną i niezmienną, pozbawiając ich podmiotowości.

W *Pokazie kowbojów* i *Pokazie drwali* obrazy obcokrajowców są zaskakująco podobne. Na najwyższym stopniu ogólności oba widowiska łączy fakt, że cudzoziemcy przedstawieni w nich to Amerykanie. Zarówno *Pokaz drwali*, jak i *Pokaz kowbojów* ukazują Stany Zjednoczone.

Jak wspomniano, w języku chińskim słowo „cudzoziemiec” odnosi się zazwyczaj do białych, którzy z kolei utożsamiani są często z Amerykanami. Również w obu pokazach cudzoziemcy to wyłącznie Amerykanie (chociaż w rzeczywistości aktorzy w większości pochodzą z Kazachstanu). Powodem, dla którego Stany Zjednoczone uznawane są za kwintesencję Zachodu, a Amerykanie za ucieleśnienie cudzoziemskości, może być zjawisko nazywane przez teoretyków stosunków międzynarodowych obsesją Chin na punkcie Ameryki[49].

Utożsamianie cudzoziemców z Amerykanami to też przejaw okcydentalizowania cudzoziemców. Zachód staje się monolitem, któremu można przeciwstawić tożsamość grupy własnej. Obraz obcokrajowca w obu pokazach jest zredukowany do stereotypów. Jeden z nich to przekonanie, że najbardziej „biały”, zachodni i liczący się naród to właśnie Amerykanie.

Kolejnym stereotypem, do którego nawiązują przedstawienia cudzoziemców w opisywanych widowiskach, jest tradycyjny wizerunek barbarzyńcy z sinocentrycznej wizji świata. Ten sposób konstruowania Obcego wiąże się zarazem z mitem wyższości cywilizacji chińskiej. Barbarzyńcy uznawani byli za istoty nieokrzesane, dzikie, z natury wojownicze i znajdujące się na skraju zezwierzęcenia. W obu pokazach obraz obcokrajowców pasuje do powyższego opisu.

Dzicy i nieokrzesani są drwale z pokazu w Chimelong. Jak głosi informacja na stronie parku: „Autentyczny północnoamerykański styl, nieokrzesany, dziki,

---

[46] E.W. Said, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i S-ka, Poznań 2005, s. 31.
[47] J.G. Carrier, *Occidentalism: Images of the West*, Clarendon Press, Oxford 1995.
[48] L. Lindstrom, *Cargoism and Occidentalism*, w: *Occidentalism: Images of the West*, s. 33–56.
[49] J. Lee, *„China's America Obsession”*, „Foreign Policy” 2011, May.

ekscytujący, komiczny i śmieszny”[50]. Z kolei na stronie parku Merryland można znaleźć taki opis *Pokazu kowbojów*: „Poczujesz ich swobodę, a także bijący od ich ciał intensywny zapach Teksasu – rodzinnej ziemi kowbojów”[51].

Obok „nieokrzesania” pojawia się tu również niepokojąca uwaga o bijącym od kowbojów intensywnym zapachu. Przywołuje to na myśl qingowskie traktaty historyczne na temat wojny opiumowej, w których ówcześni *literati* zwracali uwagę na specyficzną woń, poprzedzającą wkroczenie europejskich wojsk (妖风 *yāofēng* – „diabelski wiatr”, 腥风 *xīngfēng* – „wiatr przynoszący zapach zgniłej ryby” itp.)[52].

W obu pokazach cudzoziemcy walczą ze sobą, co prowadzi do rozmaitych zabawnych sytuacji. Wojowniczość to kolejna cecha tradycyjnie przypisywana barbarzyńcom. Przekonanie o umiłowaniu pokoju przez Chiny rozpowszechnione było już za czasów cesarstwa. To barbarzyńcy byli waleczni, podczas gdy chińskie elity miały siłę militarną *wu* w pogardzie. Nawet gdy obcym udawało się dokonać podboju Kraju Środka, szybko ulegali sinoizacji.

W *Pokazie drwali* i *Pokazie kowbojów* cudzoziemcy są przedstawieni jako dzicy, wojowniczy i brutalni barbarzyńcy. W ten sposób w tych dwóch zjawiskach chińskiej kultury masowej konstruuje się Innego. Równocześnie przeciwieństwo obcokrajowców – członkowie grupy własnej mogą jawić się jako cywilizowani i miłujący pokój.

ZAKOŃCZENIE

Celem tego artykułu było przyjrzenie się, w jaki sposób przedstawia się cudzoziemca w dwóch widowiskach w parkach rozrywki. Pokazy te wpisują się w szersze zjawisko wystawiania obcokrajowców w Chinach. Gruntowna analiza tego problemu przekraczałaby ramy mojego artykułu. Chciałam tylko zwrócić uwagę na aspekt odwoływania się do tradycyjnych koncepcji w konstruowaniu Obcych w obu pokazach.

Badając zjawiska kultury chińskiej, napotyka się wiele trudności. Przede wszystkim nie ma źródeł teoretycznych dotyczących zjawiska wystawiania cudzoziemców w Chinach. Kolejną trudnością jest brak wiarygodnych źródeł, które opisywałyby zjawisko wystawiania cudzoziemców lub wizerunek obcokrajowców w ogóle z chińskiej perspektywy.

Wobec rosnącego wpływu i znaczenia Chin na świecie badanie kultury tego kraju wydaje się ważne. Propagowany obecnie przez Pekin nowy nacjonalizm wymaga gruntownych badań. Jeśli problem wizerunku obcokrajowców stanowi teraz wewnętrzną sprawę Chin, to w miarę rozszerzania się wpływów Państwa Środka stosunek do cudzoziemców stanie się kwestią dostrzeganą na całym świecie.

---

[50] http://www.chimelong.com/happy/bmfm.shtml: „原汁原味的北美风情，粗狂刺激、滑稽逗趣。”.

[51] http://www.merry-land.com.cn/ThemePark/Article_Show.aspx?ArticleID=144: „粗犷、洒脱、帅气的美国西部牛仔与您近距离的接触，让您直接感受到他们的豪放以及美国德克萨斯牛仔身上浓浓的乡土气息！”

[52] F. Dikötter, *The Discourse of Race in Modern China*.

COWBOYS AND LUMBERJACKS – IMAGE OF A WESTERNER IN CHINA'S NEW NATIONAL NARRATIVE

Summary

The article discusses the image of a Westerner in *The Lumberjack Show* and *The Wild West Show*. These shows are an expression of a popular phenomenon in China, which is "staging" foreigners. A new way of presenting foreigners results from the new national narrative in post-Mao China. The aim of this article is to demonstrate how the Chinese new national identity is created in the two shows. The image of foreigners is compared to the image of Westerners in the network-centric vision of the world of China's imperial period.

Trans. Izabela Ślusarek

Paweł Marczewski
(Uniwersytet Warszawski)

PARADOKSY SAMOKOLONIZACJI EUROPY WSCHODNIEJ

W 1995 r. bułgarski myśliciel Alexander Kiossev opublikował głośny esej *Uwagi o samokolonizujących się kulturach*[1]. Argumentował, że w społeczeństwach Europy Wschodniej i Południowej kulturowy „porządek nowoczesności" nie jest oparty na rodzimych wzorcach rozwijanych przez stulecia ani nie zostaje zaszczepiony siłą przez najeźdźców po uprzedniej fizycznej eksterminacji „nosicieli" tradycji. Stanowi niedościgniony wzorzec, wieczny obiekt niemal nabożnej czci. Cywilizowani jawią się jako Inni[2], a sama cywilizacja jest postrzegana jako fundamentalnie obca, zawierająca w sobie wszystko, czego wschodnim Europejczykom brakuje i do czego tęsknią. Kiossev odwrócił tym samym klasyczny schemat analizy postkolonialnej. To nie podbijany jest Innym, którego nie trzeba starać się zrozumieć, lecz wystarczy zapoznać go (choćby siłą) ze zdobyczami uniwersalnego rozumu. Nieznany, niezrozumiały dla samokolonizujących się kultur nie jest ten, kim pogardzają, ale ten, którego wielbią i któremu starają się dorównać.

Kulturowa samokolonizacja w ujęciu Kiosseva to niezwykle użyteczne narzędzie krytyczne. Pozwala odsłonić starannie ukrywane kompleksy niższości wschodnioeuropejskich intelektualistów, ukazać ideologie progresywizmu i natywizmu jako dwie strony tego samego medalu. Zarówno pęd ku akceptowanej bezwarunkowo i leżącej zawsze „gdzie indziej" nowoczesności, jak i umiłowanie tego, co rodzime, okazują się w tej perspektywie próbami upewnienia Innych oraz samych siebie, że kulturowe zacofanie to jedynie stan przejściowy. Dla reprezentantów samokolonizujących się społeczeństw brak cywilizacji jest skutkiem niefortunnego splotu okoliczności sprawiających, że recepcja cywilizacyjnych zdobyczy została (tymczasowo) utrudniona albo że nie udało się (jeszcze) wypracować ich na gruncie własnej kultury. Stoimy na niższym poziomie cywilizacyjnym niż ubóstwiani Obcy, ale nie jesteśmy skazani na ten upośledzony status. Możemy go porzucić,

---

[1] A. Kiossev, *Notes on Self-colonising Cultures*, w: *Cultural Aspects of the Modernization Process*, Oslo 1995.

[2] Kiossev zapisuje termin Inny wielką literą, nawiązując w ten sposób do znaczenia, jakie nadaje mu Emmanuel Lévinas. Teoria postkolonialna chętnie sięga po Lévinasowskie ujęcie Innego, wykorzystując je do opisu szeroko rozumianych grup podporządkowanych (*subaltern groups*): narodów skolonizowanych, klas wyzyskiwanych ekonomicznie, kobiet wykluczonych z życia publicznego, plemion nieposługujących się pismem – wszystkich tych, którym odmawia się racjonalności i praw do samostanowienia.

czym prędzej przyswajając sobie nowoczesność wypracowaną w rejonach świata, które miały więcej szczęścia (co proponują progresywiści), lub sięgając do przebogatego rezerwuaru własnych, zapomnianych tradycji, które są równie dobrą bazą do osiągnięcia nowoczesnego statusu jak tradycje innych społeczeństw uznawanych na razie za bardziej cywilizowane – przy tym rozwiązaniu obstają natywiści. Kolejne wielkie projekty cywilizacyjnych skoków za pomocą industrializacji czy sielankowe wizje harmonijnego rozwoju narodowego wypływają z tego samego źródła – dojmującego poczucia niższości.

W dalszej części artykułu będę argumentował, że zdiagnozowany przez Kiosseva „syndrom samokolonizacji" paradoksalnie odnaleźć można we współczesnych analizach historii Polski, dokonywanych z perspektywy teorii postkolonialnej. Próby „zrehabilitowania" wschodnioeuropejskich nacjonalizmów, zinterpretowania ich na przekór zachodniej historiografii jako koniecznych etapów rozwoju cywilizacyjnego, zahamowanego przez praktyki kolonialne mocarstw imperialnych (przede wszystkim Rosji), zdają się echem haseł głoszonych przez ideologie natywistyczne z XIX w., a bywa, że odwołują się do nich *expressis verbis*. Jednocześnie nie są wolne progresywistycznego ubóstwienia Innego. Chodzi o to, by ów Inny uznał wschodnioeuropejski nacjonalizm za „normalny" – równie prawomocny jak nacjonalizmy silnych, bardziej cywilizowanych narodów i podobnie jak one prowadzący do nowoczesnych form obywatelstwa.

Kategorie wypracowane przez Kiosseva pozwalają dostrzec te paradoksy, ale niekoniecznie podpowiadają sposób ich przezwyciężenia. W *Notatkach* mowa jest o „kulturach traumatycznych, które nie są w stanie spokojnie zaakceptować braku", tak jakby jedynym sposobem poradzenia sobie z wywołanym przez świadomość zacofania poczuciem niższości była spokojna rezygnacja. Kiossev, zainspirowany Lacanowską psychoanalizą, zdaje się formułować wschodnioeuropejską wersję zalecenia, które posłużyło Slavojowi Žižkowi za tytuł książki o Lacanie i Hollywood: *Cieszcie się swoim symptomem!*[3] Tak jakby ironiczne radowanie się symptomami syndromu samokolonizacji stanowiło jedyną alternatywę dla natywistycznych i progresywistycznych zrywów ku nowoczesności, skazanych na imitowanie Innego i ostatecznie zawsze kończących się porażką.

Rozczarowany tą propozycją, podejmuję w artykule próbę wyjścia poza typologię zasugerowaną przez Kiosseva i rozwiniętą w Polsce przez Jana Sowę, która każe rozróżniać kultury dominujące, samookreślające się i te, które się samokolonizują. Dowodzę, że faktyczne zależności kolonialne unieważniają tego typu jasne podziały. Utrzymanie się w roli odległego obserwatora procesów modernizacyjnych jest na dłuższą metę niemożliwe, kultury samookreślające się, położone pozornie z dala od ekonomicznego i kulturowego rdzenia, ostatecznie padają ofiarą kolonizacji. Status niewinnej ofiary kolonialnego wyzysku również jest nie do utrzymania – podbici sami zaczynają podbijać i powtarzać wzorce narzucane im przez dominujących. Sugerowałoby to, że każda kolonizacja prowadzona z zewnątrz współistnieje z jakąś formą samokolonizacji.

Nie oznacza to jednak, że tylko kultury dominujące są ostatecznie wolne od niepokojów wywołanych cywilizacyjnymi brakami. Wbrew diagnozom Kiosseva symptomy samokolonizacji można przezwyciężyć, a nie jedynie przyjąć z ironiczną rezygnacją. Oprócz krajów narzucających swoją wizję nowoczesności oraz

[3] S. Žižek, *Enjoy Your Symptom: Jacques Lacan in Hollywood In and Out*, London 1992.

tych, które do niej aspirują, istnieją również takie, którym udało się przyjąć nowoczesność na własnych warunkach. Odwołując się do kulturowej teorii nowoczesności Charlesa Taylora, dowodzę, że nowoczesność może być nie tylko narzucana lub akceptowana, ale również dyskutowana; nie musi być jedynie źródłem obaw lub tęsknot, ale może stanowić przedmiot negocjacji.

NATYWIZM JAKO TĘSKNOTA ZA INNYM

Zasadniczym wyzwaniem, z jakim borykają się kultury cierpiące na syndrom samokolonizacji, jest odmawianie im racjonalności, pozwalającej świadomie pokierować własnym losem. Teoria postkolonialna za główny cel stawia sobie uczynienie tego domniemanego braku problematycznym; rzucenie wyzwania jednej, dominującej wizji rozumności. Użycie języka teorii postkolonialnej do zdiagnozowania wyższości na poły mitycznego, cywilizowanego Zachodu wobec zacofanej, tkwiącej w okowach tradycji Europy Wschodniej wydaje się zatem zupełnie naturalne.

Taką próbą jest praca Ewy M. Thompson *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*. Autorka już we wstępie deklaruje swoje intencje polemiczne: „Badacze zachodni patrzą czasem nieprzychylnym okiem na poczucie postkolonialnej przynależności narodowej rodzące się w Azji, Afryce, a na koniec (choć to nie mniej ważne) w Środkowej i Wschodniej Europie, sugerując, że budowanie tożsamości opartej na narodowości to rodzaj wstydliwej choroby, której ofiara winna się pozbyć możliwie najszybciej, chyba że posiada odpowiednią armię i wystarczającą siłę przekonywania, by bronić swej sprawy na świecie”[4]. Jej zdaniem dominujące na Zachodzie interpretacje uznają nacjonalizmy państw słabych, walczących o uznanie lub niepodległość, za aberrację, rodzaj drzemki oświeconego rozumu, niechybnie prowadzącej do rozpadu stabilnych, wielokulturowych imperiów oraz wybuchu krwawych, nacjonalistycznych fanatyzmów. Thompson przywołuje uwagi Leely Gandhi na temat bengalskiego nacjonalizmu, karykaturowanego przez brytyjskich kolonizatorów jako zniewieściały, a przez to naznaczony sprzecznością i skazany na porażkę[5]. Argumentuje, że w ten sam sposób odmawia się prawomocności nacjonalizmom wschodnioeuropejskim, dokładając zachodnią kolonialną wyższość kulturową do całkiem przyziemnych podbojów kolonialnych imperialnych mocarstw, dzielących Europę Wschodnią zgodnie ze swoimi interesami.

Autorka *Trubadurów imperium* nie poprzestaje jednak na zastosowaniu aparatu teorii postkolonialnej do rozpoznania kulturowej wyższości Zachodu wobec Europy Wschodniej. Usiłuje zrehabilitować „natywistyczne” próby poradzenia sobie z cywilizacyjnym kompleksem niższości, odróżniając nacjonalizmy „dobre” od „złych”. „Potrzebna byłaby tutaj odpowiednia taksonomia, odróżniająca wysiłki skierowane ku poznaniu i pielęgnowaniu własnej historii oraz wyidealizowanych tradycji od prób samopotwierdzenia poprzez podbój i zdławienie tradycji

[4] E.M. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, tłum. A. Sierszulska, Kraków 2000, s. 9.

[5] L. Gandhi, *Teoria postkolonialna*, tłum. J. Serwański, Poznań 2008, s. 93.

innych narodów, co jest charakterystyczne dla nacjonalizmów, które są niczym więcej jak tylko wyrazem nieustępliwej hegemonii kultury męskiej" – postuluje Thompson[6]. Stworzenie takiej taksonomii napotyka jednak poważny problem. Nawet jeśli zgodzimy się (w dalszej części tekstu będę argumentował, że jest to na dobrą sprawę niemożliwe), że można wyraźnie odróżnić niewinne nacjonalizmy, „wysiłki skierowane ku poznaniu i pielęgnowaniu własnej historii", od nacjonalizmów drapieżnych, „prób samopotwierdzenia poprzez podbój i zdławienie tradycji innych narodów", to trudno wyobrazić sobie, by natywistyczni ideolodzy kultywujący własne wyidealizowane tradycje ochoczo przystali na przyklejaną im przez kolonizatorów etykietkę zniewieściałych i zaczęli ją traktować jak powód do dumy. Przeciwstawiając się nacjonalizmowi agresorów, nacjonalizmy słabe nie tyle podważają „nieustępliwą hegemonię kultury męskiej", ile usiłują się w nią wpisać, przedstawić się jako równie silne i racjonalne, akceptując w ten sposób schematy interpretacyjne narzucone przez kolonialne zależności.

Świadomi tego zagrożenia teoretycy postkolonializmu starają się poddać krytyce nie tylko podbój kolonialny, ale i reakcje nań, przede wszystkim tworzenie się tożsamości nacjonalistycznej, stanowiącej próbę przypisania sobie przez skolonizowanych tych wszystkich cech, których odmawiają im kolonizatorzy[7]. Ewa M. Thompson podąża jednak inną ścieżką interpretacyjną, porzucając teorię postkolonialną niejako w pół drogi. Uznaje próby podważenia uniwersalnego statusu zachodniego modelu racjonalności przez teorię postkolonialną za niemające zastosowania w analizie krajów znajdujących się wewnątrz rosyjskiej strefy wpływów, gdzie „walka nie była skierowana przeciw zachodnim modelom wiedzy ani przeciw kulturowemu kolonializmowi Anglików czy Francuzów, lecz przeciw rosyjskim priorytetom i rosyjskiej *prostoduszności* [podkreślenie – P.M.]"[8]. „Dobry" nacjonalizm podbijanych przez imperium rosyjskie krajów Europy Wschodniej jest zatem według Thompson walką z brutalnym, barbarzyńskim podbojem, zalewem „prostoduszności", którą zapewne należy rozumieć jako prymat czucia nad myśleniem (to trop pojawiający się w każdym dyskursie, uzasadniającym podbój kolonialny). Być skolonizowanym przez imperialny twór stojący na niższym poziomie cywilizacyjnym i jednocześnie musieć upominać się o uznanie własnej racjonalności przez Zachód – oto prawdziwy dramat niewinnego, wschodnioeuropejskiego nacjonalizmu.

Analizując z perspektywy postkolonialnej położenie Europy Wschodniej, krajów, które znalazły się w rosyjskiej strefie wpływów kolonialnych, Ewa M. Thompson ulega syndromowi samokolonizacji, zdiagnozowanemu przez Alexandra Kiosseva. Nie mogąc zaakceptować poczucia niższości wobec ubóstwianego Innego – zachodniego, cywilizowanego, racjonalnego – projektuje wszystkie boleśnie odczuwane braki na pogardzanego Innego – rosyjskiego, prostoduszne go, barbarzyńskiego. Dopiero ta projekcja pozwala ocalić niewinność Europy Wschodniej i uznać jej rzekomo słaby nacjonalizm za w istocie silny i racjonalny na zachodnią modłę.

---

[6] E.M. Thompson, *Trubadurzy imperium*..., s. 11.

[7] Zob. np. artykuły Parthy Chatterjee, jednego z założycieli grupy Subaltern Studies, zebrane w tomie *Empire and Nation: Essential Writings 1985–2005*, New Delhi 2010.

[8] E.M. Thompson, *Trubadurzy imperium*..., s. 19.

CZY ISTNIEJĄ NIEWINNE OFIARY KOLONIZACJI?

Problematyczne użycie przez Ewę M. Thompson teorii postkolonialnej do opisu położenia krajów postsowieckich, w szczególności Polski, zostało skrytykowane przez Claudię Snochowską-Gonzalez w artykule *Post-colonial Poland: On an Unavoidable Misuse*[9]. Snochowska-Gonzalez zarzuca autorce *Trubadurów imperium* posługiwanie się w opisie Rosji tymi samymi orientalizującymi schematami, za pomocą których Zachód tłumaczył swoją wyższość wobec innych regionów świata, w tym Europy Wschodniej. Nie zastanawia się jednak nad pytaniem, czy sięgnięcie po te schematy, w gruncie rzeczy wbrew teorii postkolonialnej traktowanej jako punkt wyjścia, nie jest przypadkiem dowodem na syndrom samokolonizacji. Według Snochowskiej-Gonzalez ta paradoksalna, orientalizująca krytyka orientalizmu świadczy nie tyle o nieumiejętności poradzenia sobie z własnym kompleksem niższości wobec Innego, ile jest dowodem słabości teorii postkolonialnej w ogóle. Jej zdaniem narzędzia tej teorii są w sposób nieuchronny zawłaszczane przez tych wszystkich, którzy chcą nadać własnym narodom status ofiar i dzięki temu ukryć swoje własne grzechy dominacji i podboju. Kultywując wizję Polski jako ofiary imperializmów, można pomijać na przykład kolonizację wewnętrzną, czyli wyzysk chłopów przez panów. Można również przemilczeć polskie próby kolonizacji zewnętrznej – polonizację Kresów czy plany zamorskich misji cywilizacyjnych, snute w okresie międzywojennym przez zwolenników Ligii Morskiej i Kolonialnej[10]. W tym ujęciu kolonialne aspiracje są poważnym kontrargumentem przeciwko uznaniu danego narodu za ofiarę kolonizacji.

Snochowska-Gonzalez krytykuje nie tylko nadużycie teorii postkolonialnej przez Ewę Thompson, ale i model zależności postkolonialnej sformułowany przez Davida Chioni Moore'a. Według Moore'a należy dostrzec orientalizujące zabiegi względem Rosji podejmowane przez narody niegdyś znajdujące się pod jej panowaniem, ale mimo to możemy mówić o kondycji postkolonialnej w odniesieniu do krajów postsowieckich. Ich dzieje spełniają warunki konieczne do tego, by mówić o postkolonializmie, czyli a) były zdominowane przez obce imperium, b) były wyzyskiwane gospodarczo, c) narzucano im ideały właściwego życia, d) walczono z ich rodzimymi tradycjami i tożsamością kulturową, e) prześladowano dysydentów, f) w lokalnych tożsamościach sieje zamęt utrzymujący się po wyzwoleniu polityczny i ekonomiczny wpływ kolonizatorów. Zdaniem Snochowskiej-Gonzalez opisanie sytuacji postkolonialnej za pomocą tych kryteriów sprawia, że mało który kraj na Ziemi nie mógłby określić się mianem postkolonialnego, co odwraca uwagę od konkretnych uwarunkowań i strategii kolonialnych. Ofiary różnych form zależności zostają ze sobą zrównane – wymordowanie aborygenów pasuje do postkolonialnego schematu tak samo jak rusyfikacja polskich elit[11].

Problem jednak polega na tym, że perspektywa przyjęta przez Snochowską-Gonzalez okazuje się równie spłaszczająca. Jeśli przyjęcie kategorii zaproponowanych przez Moore'a sprawia, że każdy kraj poddany kiedykolwiek obcej władzy może być uznany za postkolonialny, to uznanie, że postkolonializm nie może

[9] C. Snochowska-Gonzalez, *Post-colonial Poland: On an Unavoidable Misuse*, „East European Politics and Societies and Cultures" 2012, Vol. 26, No. 4, s. 708–723.

[10] Tamże, s. 717–719.

[11] Tamże, s. 714.

odnosić się do krajów, które same stosowały praktyki kolonialne i formułowały orientalne schematy myślenia, sprawia, że na status ofiary kolonializmu nie zasługuje żaden naród, kraj czy społeczeństwo. Aby zilustrować ten paradoks, sięgnę po przykład kraju, któremu większość badaczy „przyznałaby" zapewne status postkolonialnego nawet bez potrzeby posługiwania się kryteriami zaproponowanymi przez Moore'a, czyli Haiti. Ta karaibska wyspa pozostająca w zależności ekonomicznej od globalnych potęg, kraj, którego ludność stanowią w znacznej większości potomkowie wyzwoleńców, powstał na skutek wyjątkowej rewolucji, w której zmuszeni do pracy na plantacjach niewolnicy skutecznie wystąpili przeciwko swoim panom[12]. Jak pokazuje Susan Buck-Morss, wyzwoleńcy szybko powrócili jednak do praktyk wyzysku ekonomicznego. Zwycięscy rewolucjoniści pragnęli dowieść, że praca wolnych czarnoskórych ludzi może być równie wydajna jak białych robotników lub niewolników zarządzanych przez białych panów. Na haitańskich plantacjach wkrótce zapanowała mordercza dyscyplina[13]. Niebawem podjęto również próby stworzenia wykluczającej tożsamości narodowej, zgodnie z którą wszyscy biali stali się na wyspie niepożądani. Było to lustrzane odbicie nacjonalistycznych praktyk kolonialnych metropolii[14].

Czy w związku z tym powinniśmy odmówić Haiti statusu ofiary kolonizacji? Przestać analizować praktyki i uwarunkowania wyzysku, jakiemu poddawano i wciąż poddaje się ten kraj? Czy z faktu, że w Indiach epoki poprzedzającej brytyjską kolonizację, w czasie brytyjskiego panowania i po dziś dzień utrzymują się podziały kastowe, wynika konieczność zanegowania postkolonialnego statusu tego państwa? Historia zależności kolonialnych dowodzi, że nie istnieją niewinne ofiary dominacji. Jak pisze Susan Buck-Morss, „przeszłe cierpienia nie gwarantują przyszłych cnót. Tylko zniekształcona historia jest moralnie czysta"[15]. Tymczasem zarówno współcześni postkolonialni natywiści, jak i ich krytycy koncentrują się na poszukiwaniach prawdziwych, bezdyskusyjnych ofiar podboju. Jedni uznają, że bycie podbitym stanowi formę rozgrzeszenia, drudzy utrzymują, że kolonizowanie unieważnia podbój. W rezultacie obie strony napotykają poważne problemy, utrudniające analizę rzeczywistych zależności kolonialnych i skazane są na uprawianie zniekształconej, moralnie czystej historii.

NEGOCJOWANIE NOWOCZESNOŚCI

Przekonanie, że bezdyskusyjny status narodu skolonizowanego należy się wyłącznie niewinnym ofiarom – tym wspólnotom, które same nie uciekały się do myślenia w kategoriach wyższości cywilizacyjnej – może prowadzić do prób wybielania historii własnego kraju lub też bagatelizowania podboju, jeśli podbity sam

[12] Literatura poświęcona rewolucji haitańskiej, zarówno historyczna, jak i filozoficzna, szybko się powiększa. Artykuł F.W. Knighta, *The Haitan Revolution*, „The American Historical Review" 2000, Vol. 105, No. 1, zawiera zwięzły opis wydarzeń ochrzczonych potem mianem rewolucji haitańskiej oraz wyczerpującą bibliografię prac na ten temat.

[13] S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh 2009, s. 95.

[14] Tamże, s. 146.

[15] Tamże, s. 138.

usiłował dominować. Ta uproszczona wizja zależności kolonialnej znajduje do pewnego stopnia odzwierciedlenie w typologii, którą Jan Sowa skonstruował, powołując się na omawiany we wstępie esej Kiosseva.

W pracy *Fantomowe ciało króla* Sowa rozróżnia trzy rodzaje kultur – dominujące, właściwe narodom budującym przez wieki dobrobyt, rozwijającym rodzimą myśl technologiczną i uważającym się za wzorzec dla innych; samookreślające się, czyli te, które z racji wystarczającej odległości od cywilizacyjnego „rdzenia" mogą kultywować własne tradycje i żyć w swoistej błogiej izolacji; wreszcie samokolonizujące się, czyli te, które nieustannie trapi potrzeba nadrobienia boleśnie odczuwanych cywilizacyjnych braków, uświadamianych sobie dotkliwie z uwagi na liczne powiązania z państwami uznawanymi za ośrodki cywilizacji[16]. Mit niewinnej ofiary kolonizacji odsłania się, kiedy rozważymy drugą kategorię. Dla Kiosseva poza kolonizującymi i samokolonizującymi się kulturami istnieją te, którym przypadł w udziale los niemych ofiar brutalnej dominacji. Podbijane i dziesiątkowane przez kolonizatorów plemiona, które nie przekazywały swoich tradycji za pomocą pisma, nie tylko były skazane na przyjęcie narzuconych siłą wzorców kolonizacyjnych, lecz na ich kulturę wydano wyrok śmierci. Wyróżniając kultury zdolne do samookreślenia się w izolacji, Sowa wydaje się wierzyć w swoistą odmianę mitu o dobrym dzikusie, wystarczająco izolowanym, by nie musieć się cywilizować według jakichkolwiek zewnętrznych wzorców. W jego ujęciu próby rehabilitowania i wywyższania tego, co swojskie, przez rozmaite ideologie natywistyczne z nacjonalizmem na czele bezskutecznie usiłują osiągnąć to, co zapewnić może jedynie izolacja – czyli ochronę przed logiką rozwoju narzuconą przez kultury (a przede wszystkim gospodarki) dominujące. Wszystkie te próby Sowa uznaje nie tylko za niebezpieczne, ale i skazane na porażkę z uwagi na zależność ekonomiczną wiążącą te państwa z krajami rdzenia. Nawet jeśli nacjonalistyczne umiłowanie tego, co rodzime, nie byłoby naznaczone kulturowym kompleksem niższości, to według Sowy gospodarcze uzależnienie od rdzenia i tak nie pozwoliłoby krajom samokolonizującym się ustalić własnych wyznaczników cywilizacji i zacofania. Pozostaje im zatem jedynie sojusz między liberalną modernizacją na zachodnią modłę a lewicową emancypacją, wymierzony we wszelkie przejawy zwodniczego kultu swojskości[17].

Tak zarysowana perspektywa nie zostawia miejsca na głębszą refleksję nad tymi elementami nowoczesności, które są rzeczywiście uniwersalne, oraz tymi, które mogą zostać wypracowane przez kultury niedominujące. Sowa wskazuje wprawdzie, że w takich krajach jak Chiny i Japonia, w przeciwieństwie do krajów samokolonizujących się, nowoczesność jest traktowana pragmatycznie, jak zestaw użytecznych narzędzi, które można wykorzystać w lokalnym kontekście. Nie podejmuje jednak próby odpowiedzi na pytanie, czy takie pragmatyczne podejście jest możliwe do wypracowania w innych miejscach globu, choćby w poddanych autokolonizacji krajach Europy Wschodniej[18]. W tym ujęciu nieliczne przykłady krajów, które zdołały zmodernizować się na swoich warunkach, są raczej wyjątkami od reguły; anomaliami, a nie przykładami do naśladowania.

W celu przełamania tego impasu interpretacyjnego i politycznego proponuję sięgnąć po sformułowaną przez Charlesa Taylora kulturową teorię modernizacji.

---

[16] J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Polskie zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011, s. 24.
[17] Tamże, s. 22.
[18] Tamże.

Wedle jej głównego założenia nowoczesność nie jest uświadomieniem sobie własnych braków czy zrozumieniem, że podzielane dotychczas przekonania o relacjach międzyludzkich i miejscu jednostki w świecie były fałszywe. Taylor postuluje, aby traktować nowoczesność jako „nową formę samorozumienia”[19]. W tym ujęciu modernizacja byłaby nie tyle całkowitym zerwaniem z tradycją i „swojskością”, siedliskami błędnych przekonań, które należy odrzucić, ile procesem przypominającym raczej adaptację do nowych wzorców kulturowych. Taylor porównuje ją do rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa w Cesarstwie Rzymskim[20]. Niektóre spośród przychodzących z zewnątrz lub narzucanych elementów nowoczesności przyjmowane są szybciej, inne wolniej. Niektóre mają charakter uniwersalny, na przykład odkrycia oświeceniowych nauk przyrodniczych, inne – przede wszystkim rozwiązania instytucjonalne – są przedmiotem „kreatywnej adaptacji” do lokalnych tradycji i realiów. Rezultat procesów modernizacyjnych nigdy nie jest zatem taki sam w każdym przypadku, „punkt startowy zostawia ślad na efekcie finalnym”[21].

Zastosowanie kulturowej teorii modernizacji Charlesa Taylora do analizy krajów samokolonizujących się pozwala sformułować wnioski wykraczające poza zrezygnowane stwierdzenie Alexandra Kiosseva, że „nie potrafią one spokojnie zaakceptować braku”. Umożliwia również wyjście poza alternatywę: izolacja albo przyjęcie modeli narzucanych przez kultury dominujące. Jeśli uznamy modernizację za proces przypominający wyłanianie się nowej kultury, w której pewne elementy są uniwersalne, wspólne wszystkim kulturom, inne zaś stanowią wynik „kreatywnej adaptacji”, to podważony zostaje tyleż klarowny, co sztuczny podział na kultury dominujące i samokolonizujące się. Nowoczesność w wydaniu państw zachodnich okazuje się jednym z dostępnych wariantów, oferującym wiele rozwiązań przynoszących niewątpliwe korzyści, ale niemożliwym do dokładnego skopiowania czy w pełni skutecznego narzucenia siłą. A skoro tak, to niedostatki uznawane w kulturach samokolonizujących się za oznaki cywilizacyjnego zapóźnienia mogą zostać zinterpretowane jako wezwanie do traktowania nowoczesności pragmatycznie, a nie jako wyroku, w obliczu którego można jedynie „cieszyć się swoim symptomem”.

PARADOXES OF SELF-COLONIZATION OF EASTERN EUROPE

Summary

The article undertakes criticism of interpretations of the history of Eastern Europe which are based on the categories developed by theorists of postcolonialism and result in formulation of simplified and artificial distinctions between dominant, colonized and self-colonizing cultures. The author argues that they lead to searching for innocent victims

[19] Ch. Taylor, *Two Theories of Modernity*, w: D.P. Gaonkar (red.), *Alternative Modernities*, Durham 2001, s. 176.

[20] Tamże, s. 181.

[21] Tamże.

of colonization using different, sometimes even contradictory interpretative clues, and the result – not always intended – is treating modernity as no-alternative model. In place of these fatalistic and narrow conceptions the author proposes a reference to the cultural modernization theory, formulated by Charles Taylor, which states that modernity is a new form of cultural self-understanding and creative adaptation of institutional solutions coming from the outside.

Trans. Izabela Ślusarek

Lech M. Nijakowski
(Uniwersytet Warszawski)

O PRZYDATNOŚCI STUDIÓW POSTKOLONIALNYCH W BADANIACH ŚLĄSKA

Od pewnego czasu obserwujemy coraz większą popularność studiów postkolonialnych w Polsce. Zjawisko to nosi wiele znamion typowej mody akademickiej. Nie ma nic złego w aplikowaniu nowych teorii do starych zagadnień nauk społecznych. Gorzej, gdy wartość dodana nowej narracji sprowadza się do przetłumaczenia starego dyskursu na nowy. W ciągu ostatnich lat doczekaliśmy się wielu nowych pozycji, które zajmują się opisaniem historii Polski i Polaków w kategoriach postkolonialnych, a także literatury krytycznej, ukazującej słabość takiej strategii badawczej[1]. Wśród nich są pozycje mistrzowskie[2]. Nie każdy region cieszy się takim samym zainteresowaniem. Najwięcej uwagi, co zrozumiałe, poświęcono „Kresom" i ich powikłanym stosunkom narodowościowym, a także spojrzeniu na zabory jako na formy wewnętrznych kolonii mocarstw imperialnych. Mniej uwagi poświęca się Śląskowi. Właśnie ten region będzie przedmiotem zainteresowania w tym artykule[3].

Śląsk jest interesującym regionem z kilku powodów. Przede wszystkim uwagę zwraca dyskurs aktorów regionalnych. Wielu z nich posługuje się pojęciem „kolonia" do opisu historii Śląska i jego zależności od centrum. Dominuje oczywiście wykorzystanie dyskursu antykolonialnego do krytyki obecności państwa polskiego na Śląsku i polityki Warszawy. W ogóle ten dyskurs regionalny charakteryzuje szczególna głębia historyczna, wyjątkowa na tle skrócenia pamięci zbiorowej Polaków. Obok miejsc pamięci (w rozumieniu Pierre'a Nory) łączących Polaków, choć odmiennie interpretowanych (druga wojna światowa i powojenne

---

[1] Por. zwłaszcza: R. Nycz (red.), *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy – konteksty i perspektywy badawcze*, Universitas, Kraków 2011; T. Zarycki, *Polska i jej regiony a debata postkolonialna*, w: M. Dajnowicz (red.), *Oblicze polityczne regionów Polski*, Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania, Białystok 2008, s. 31–48.

[2] D. Beauvois, *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2005.

[3] Mówiąc o Śląsku, mam na myśli – jeśli nie zaznaczono inaczej – region historyczny. Granice Śląska, także wewnętrzne, wyznaczyło zwłaszcza rozbicie dzielnicowe Polski, zapoczątkowane testamentem (tzw. ustawa sukcesyjna) i śmiercią Bolesława Krzywoustego (1138 r.). Śląsk objął Władysław II Wygnaniec. Granica, która powstała po podziale Śląska między jego synów, okazała się niezwykle trwała. Księstwo opolsko-raciborskie stało się historycznym Górnym Śląskiem, a tzw. Śląsk właściwy – Dolnym. Szerzej: M. Czapliński, E. Kaszuba, G. Wąs, R. Żerelik, *Historia Śląska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.

zbrodnie Sowietów i komunistów), częste jest odwoływanie się do odległej przeszłości, w tym zwłaszcza roli państwa pruskiego. Perspektywa kolonialna przeniknęła nawet do literatury naukowej[4], choć nie za każdym razem jest tam aplikowana z dostatecznym rygoryzmem naukowym. Co ciekawe, liderzy regionalni, mimo iż nie zawsze mają świadomość tego, w jakim stopniu dzisiejsze problemy na Śląsku są wynikiem wielowiekowej „ścieżki zależności", na ogół trafnie rozpoznają główne wyzwania modernizacyjne regionu. Problemy narodowościowe traktują jako integralny element procesów modernizacyjnych. Dla Ruchu Autonomii Śląska, który, jak pokazały badania, stał się dziś najważniejszą organizacją regionalną, deklaracja narodowości śląskiej i ustanowienie autonomii to szansa na skok modernizacyjny, zwłaszcza w Unii Europejskiej, definiowanej jako Europa regionów[5].

Ponadto Śląsk był ważnym obszarem gospodarczym już przed wiekami. Leżący na szlaku kluczowych arterii komunikacyjnych, bogaty w zasoby naturalne, wcześnie stał się ważnym kołem zamachowym gospodarek panujących nad nim państw. Intensywna industrializacja i towarzyszące jej patologiczne następstwa kapitalistycznego sposobu produkcji prowokowały wielu do zwracania uwagi na upośledzony charakter regionu, który jest bezlitośnie wykorzystywany. Perspektywa postkolonialna nie jest jedyną, która pozwala uchwycić ten wymiar śląskich losów. Doskonale wpisuje się on w narracje rozwijane przez różne szkoły systemów-światów. Warto zatem w wymiarze ekonomicznym zobaczyć, czy spojrzenie na Śląsk jak na kolonię (lub też byłą kolonię) wnosi coś nowego do analizy prowadzonej z perspektywy na przykład teorii Immanuela Wallersteina.

Śląsk jest także miejscem, w którym co najmniej od Wiosny Ludów rozwijają się różnorakie dyskursy, mające na celu emancypację wspólnoty śląskiej i sanację regionu. Pierwotnie były one ściśle powiązane z narracjami nacjonalistycznymi i wciąganiem „mas ludowych" w historię państw narodowych. Z czasem jednak akcentowano nowe zagadnienia – ochrony śląskiej tożsamości i stylu życia oraz poprawy warunków egzystencji. Nakładanie się podziałów narodowych i klasowych prowadziło do powstania specyficznej narracji regionalnej, w której wyzwolenie narodowe ściśle powiązane było z poprawą warunków życia. W tych opowieściach pojawia się wiele toposów charakterystycznych dla analizy postkolonialnej. Nieprzypadkowo zatem to właśnie wymiar kulturowy jest najczęściej analizowany z zastosowaniem poetyki demaskującej „kolonialny imperializm".

Ściśle z tym wymiarem jest powiązana reinterpretacja tekstów literackich tworzonych przez Ślązaków. Po pierwsze, literatura śląska jest analizowana w kontekście dominacji języków literackich państw, które panowały nad Śląskiem – i tym samym marginalizowania i stygmatyzowania mowy Ślązaków. Dziś, gdy postulaty uznania śląskiego etnolektu za język regionalny zyskują szerokie poparcie[6],

---

[4] Por. M. Szmeja, *Niemcy? Polacy? Ślązacy! Rodzimi mieszkańcy Opolszczyzny w świetle analiz socjologicznych*, Universitas, Kraków 2000. Autorka korzysta z koncepcji „kolonializmu wewnętrznego" autorstwa Michaela Hechtera (*Internal Colonialism. The Celtic Fringe in British National Development*, University of California Press, Berkeley 1975).

[5] Projekt badawczy, którym kierowałem: *Janusowe oblicze Śląska. Górny Śląsk jako lokomotywa rozwoju i wyzwanie modernizacyjne. Trajektorie historyczne a świadomość głównych aktorów zmian* (DSM – 100300), Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego 2011.

[6] Na temat kondycji gwary śląskiej na Górnym Śląsku zob. A. Skudrzykowa, J. Tambor, K. Urban, O. Wolińska, *Gwara śląska – świadectwo kultury, narzędzie komunikacji. Sytuacja językowa w miastach Górnego Śląska*, „Śląsk" Wydawnictwo Naukowe, Katowice 2001, s. 33–50.

jesteśmy świadkami także tworzenia odrębnej śląskiej literatury oraz prób kodyfikacji dialektu śląskiego. Po drugie, możemy zastosować strategię „prze-pisania" (*re-writing*) tekstów, postrzeganych dotychczas jako dzieła należące do kanonu narodowego.

W artykule tym przyjrzymy się tym wszystkim wymiarom, starając się odpowiedzieć na pytanie, czy zastosowanie teorii postkolonialnej wnosi coś nowego do zrozumienia specyficznej historii Śląska i jego współczesnych problemów społecznych i gospodarczych. Ze względu na objętościowe ramy i temat artykułu w niewielkim stopniu zostaną uwzględnione subregionalne zróżnicowania Śląska[7].

ŚLĄSK WEWNĘTRZNĄ KOLONIĄ?

Z pozoru Śląsk wydaje się naturalną „wewnętrzną kolonią", a tym samym idealnym przedmiotem badań studiów postkolonialnych. Powstaje jednak zasadniczy problem: czym są te studia? Czy jest to spójna strategia badawcza, powiązana z katalogiem ustalonych tez o rzeczywistości społecznej? Problemy rodzą się już wtedy, gdy chcemy zdefiniować sam termin. Pierwotny kontekst refleksji nad byłymi koloniami jest czytelny. Zainteresowanie badaczy budziła walka o niepodległość kolonii po drugiej wojnie światowej i złożony proces dekolonizacji. Można mówić o trzech falach dekolonizacji – pierwsza przypadła na lata czterdzieste XX w. (państwa azjatyckie); druga na przełom lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych (kolonie brytyjskie i francuskie); trzecia na lata siedemdziesiąte (kolonie portugalskie). Dość szybko okazało się, że wyzwolone „narody" (często trudno odpowiedzialnie odnieść to pojęcie do konfiguracji grup etnicznych, połączonych sztucznymi granicami kolonii) borykają się z poważnymi problemami społecznymi i gospodarczymi, że ofiary stają się sprawcami nowych masakr i czystek etnicznych, że suwerenność polityczna nie oznaczała wolności od powiązań z byłym hegemonem. Zaczęto przeto badać niepodległe państwa – byłe kolonie, zwracając uwagę na trwałość powiązań służących wyzyskowi imperialnych peryferii[8]. W tym przypadku strategia badawcza studiów postkolonialnych jest czytelna i często przynosi bardzo interesujące rezultaty. Ale z czasem zaczęto odnosić tę strategię do regionów, które nigdy formalnie koloniami nie były, które stolice imperiów postrzegały nie jako obszary zamieszkane przez „dzikich", których można eksploatować, ale jako części narodowego terytorium. I tu rodzą się poważne problemy. Zbyt często zaciera się bowiem różnica między kapitalistyczną eksploatacją czy imperialistycznym wykorzystywaniem niepodległych krajów (np. w XIX w. Chin czy Imperium Osmańskiego) a kolonialną okupacją i powiązanym z nią wyzy-

[7] Z punktu widzenia socjologii należy wyróżnić przynajmniej cztery subregiony, zróżnicowane pod względem społecznym i etniczno-narodowym: Górny Śląsk ze stolicą w Katowicach, Śląsk Opolski ze stolicą w Opolu (część historycznego Górnego Śląska), Dolny Śląsk ze stolicą we Wrocławiu i Śląsk Cieszyński ze stolicą w Cieszynie. Szerzej: L.M. Nijakowski, *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2006.

[8] E. Domańska, *Badania postkolonialne*, w: L. Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 161.

skiem[9]. W klasyczny proces kolonizacji wpisane są podbój i późniejsza dominacja. Tej czytelnej historii „narodzin kolonii" brakuje w przypadku wielu peryferyjnych, eksploatowanych obszarów, które czyni się przedmiotem studiów postkolonialnych. Doskonałym przykładem jest właśnie Śląsk[10].

Dziś wykorzystanie gospodarcze Śląska kojarzy się przede wszystkim z industrializacją i eksploatacją kopalin. Tymczasem już wcześniej Śląsk wpisany był w proces, który za Wallersteinem można określić jako narodziny w „długim wieku XVI" kapitalistycznej gospodarki-świata. Od samego początku kapitalizm, którego istotą jest akumulacja kapitału, opierał się na terytorialnym podziale pracy. Regiony centralne eksploatowały półperyferyjne i peryferyjne, prowadząc do ukształtowania się stabilnej struktury zależności. „Złoty wiek" regionów peryferyjnych – jak szesnastowiecznej Rzeczypospolitej – był tak naprawdę czasem fundowania trwałej podrzędności i wymiany międzynarodowej opartej na wyzysku, czyli zawłaszczania wartości dodanej pracy[11]. W tę logikę wpisane były także rolnicze obszary Śląska.

Śląsk, który dość wcześnie znalazł się poza polską strefą wpływów[12], był na bliższej Europie Zachodniej orbicie zależności, co sprawiało, że był uprzywilejowany, choćby ze względu na pośrednictwo w handlu. Od XIII w. Śląsk znalazł się w bardzo korzystnej sytuacji w stosunku do wielkich szlaków handlowych. Dwa główne gościńce wiodły ze wschodu na zachód i z północy na południe. Pierwszy z Kijowa i wybrzeży czarnomorskich przez Kraków, Wrocław do Pragi i Norymbergi lub ujścia Odry; drugi z Włoch przez Kotlinę Kłodzką lub Bramę Morawską ku Bałtykowi[13]. Pośrednicząc w handlu, wiązał się coraz ściślej z Zachodem. Dotyczyło to także przekazów pieniężnych[14]. Śląsk specjalizował się także w rzemiośle i produkcji, na przykład duże znaczenie w omawianym okresie miało sukiennictwo.

Z pełnym natężeniem kapitalistyczna eksploatacja Śląska ujawniła się w związku z wydobyciem surowców naturalnych i industrializacją. Pierwotnie kluczową rolę odgrywało złoto i srebro, z czasem rudy żelaza i związane z tym hutnictwo. Osobne znaczenie miała produkcja szkła. Wzrost popytu na miedź i żelazo związany był naturalnie z innowacjami militarnymi w europejskich armiach

---

[9] M. Ferro, *Historia kolonizacji*, przeł. M. Czajka, Oficyna Wydawnicza Volumen, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 1997, s. 30.

[10] W dalszej części wykorzystano tezy artykułu: L.M. Nijakowski, *Janusowe oblicze Śląska. Górny Śląsk jako lokomotywa rozwoju i wyzwanie modernizacyjne*, w: W. Morawski (red.), *Powiązania zewnętrzne. Modernizacja Polski*, Oficyna Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2012, s. 458–477.

[11] I. Wallerstein, *The Modern World-System I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, London i in. 1974, s. 94 i n.

[12] Już w latach 1327–1331 Śląsk faktycznie przeszedł pod panowanie Luksemburczyków jako królów czeskich. Król Władysław Łokietek, zajęty wojną z Krzyżakami, nie mógł wówczas poświęcić się obronie wpływów wśród śląskich książąt. Formalnym tego zaakceptowaniem było zrzeczenie się przez Kazimierza Wielkiego praw do tych ziem, które pozostawały pod panowaniem czeskim (umowa w Trenczynie w roku 1335, potwierdzona aktem krakowskim w roku 1339). Szerzej: M. Lis, *Górny Śląsk. Zarys dziejów do połowy XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2001, s. 32–35.

[13] B. Jałowiecki, M.S. Szczepański, *Rozwój lokalny i regionalny w perspektywie socjologicznej. Podręcznik akademicki*, Śląskie Wydawnictwa Naukowe, Wyższa Szkoła Zarządzania i Nauk Społecznych w Tychach, Tychy 2002, s. 170.

[14] M. Małowist, *Wschód a Zachód Europy w XIII–XVI wieku. Konfrontacja struktur społeczno-gospodarczych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 164–168.

(armaty, broń palna)[15]. Górnictwo i hutnictwo były formą działalności wymagającej stosowania najnowszych technologii oraz napływu specjalistów, ale również kapitałów. Znaczenie zasobów Śląska czyniło zeń coraz bardziej strategicznie istotne peryferie, zwielokrotniając wcześniejsze znaczenie, związane m.in. ze strategicznym położeniem. Z jednej strony sprawiało to, że kolejni suwereni byli gotowi przeznaczyć spore środki na modernizację górnictwa i hutnictwa oraz innych przemysłów pokrewnych. Z drugiej jednak strony Śląsk stał się nieustanną stawką w grze mocarstw, płacąc za to nieraz wysoką cenę.

W drugiej połowie XIX w. obserwujemy intensywny rozwój przemysłowego Górnego Śląska, będącego w tym okresie pod władzą najpierw Prus, a potem – po utworzeniu państwa niemieckiego (1871) – Niemiec. Wynalazek i adaptacja maszyn parowych umożliwiały rozwiązanie wielu problemów technologicznych, które wcześniej sabotowały wydobycie (zwłaszcza zalewanie kopalń przez wody podskórne). Walka z wyzwaniami hydrologicznymi określa zresztą ważny wymiar długiego trwania na Śląsku[16] i ukazuje wagę analizy postulowanej przez szkołę „Annales". Centra produkcji technicznej i inne zakłady przenosiły się w pobliże źródeł energii – węgla kamiennego. Nie znaczy to naturalnie, że transformacja gospodarcza nastąpiła jednocześnie w całym regionie. Pierwsze piece koksowe rozpowszechniły się już na przełomie XVIII i XIX w. w rejonie Gliwic, Bytomia i Katowic. Z drugiej strony nadal utrzymały się huty drzewne, a nawet powstawały nowe zakłady tego typu[17]. W latach 1850–1890 wydobycie węgla kamiennego na terenie Zagłębia Górnośląskiego wzrosło z 975 tys. ton do 16 862 tys. ton, czyli o 1750%[18]. Tak intensywny rozwój przemysłu miał zaplecze nie tylko w bogactwach naturalnych, ale również w zasobach siły roboczej. Tradycyjna wielodzietność sprawiała w przeszłości, że Ślązacy nie znajdowali pracy na miejscu i zmuszeni byli emigrować. Dotyczyło to także karłowatych gospodarstw rolnych. Rozwijające się zakłady miały zatem do dyspozycji nadwyżkę ludności, zakorzenionej w regionalnej rzeczywistości, w znacznej mierze zsocjalizowanej w sposób ułatwiający jej przysposobienie do pracy (a pamiętajmy, że poddaństwo osobiste chłopów zniesiono w Prusach już w roku 1807 – najpierw w dobrach państwowych, później prywatnych). Inaczej było choćby na Śląsku Cieszyńskim, do którego ciągnęły rzesze siły najemnej z Galicji. Z czasem rozrost górnośląskiego przemysłu przyciągał także pracowników z ziem polskich pod panowaniem rosyjskim i austriackim. Co ważne, wykwalifikowane kadry napływały z Niemiec. Utrzymywanie się tej prawidłowości sprawiło, że struktura klasowa pokrywała się z etniczno-narodową, co miało istotne konsekwencje w przyszłości. Kres fali migracji zarobkowej położyła restrykcyjna polityka rządu cesarskich Niemiec, które w 1885 r. zamknęły granice. Z kolei migracje w ramach cesarstwa ograniczały względy ekonomiczne, czyli lepsze płace w innych centrach gospodarczych. W perspektywie wieku zatem utrwalił się podział na rodzimych robotników i napływowe niemieckie kadry zarządzające i eksperckie, o właścicielach przemysłu nie wspominając.

---

[15] M. Howard, *Wojna w dziejach Europy*, przeł. T. Rybowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2007.

[16] S. Czaja, *Mining and Hydrological Transformations in Upper Silesia from the Fifteenth to the Nineteenth Century*, „The Geographical Journal" 2001, Vol. 167, No. 1, s. 57–71.

[17] A. Brożek, *Rozdział trzeci. W latach 1850–1890*, w: F. Hawranek (red.), *Dzieje Górnego Śląska w latach 1816–1947*, Instytut Śląski w Opolu, Opole 1981, s. 142–143.

[18] Tamże, s. 145.

Społeczne koszty forsownej industrializacji były ogromne. Często cytuje się w polskiej literaturze słowa Goethego, który przybył na Śląsk, aby zobaczyć maszynę parową. W 1790 r. w Tarnowskich Górach zapisał takie oto zdanie: „Z dala od wykształconych ludzi, na kresach Rzeszy". Nie znaczy to, że przemysłowcy nie dbali o wykwalifikowanych pracowników. Niektórzy z nich budowali specjalne osiedla dla swych robotników, o bardzo wysokim jak na ówczesne czasy standardzie. Sztandarowym przykładem tego typu inwestycji są osiedla zakładane przez spółkę Giesche – Giszowiec i Nikiszowiec[19]. Jednak te „przywileje" nie były w stanie wyrównać degradacji kulturowej, społecznej i ekologicznej, która towarzyszyła dziewiętnastowiecznej industrializacji. Tym bardziej że proletariat Śląska był wykluczony w większym stopniu niż w innych zagłębiach Rzeszy. W 1890 r. przeciętne zarobki roczne przypadające na robotnika w górnictwie w Dortmundzie (Zagłębie Ruhry) wynosiły 1067 marek, a na Górnym Śląsku – 671 marek[20]. Wypadkowość przy pracy na Górnym Śląsku była duża – na 1000 zatrudnionych w górnictwie miały miejsce 2,41 wypadki śmiertelne (dane z 1867 r. – dla Prus 2,31). Powszechnie wykorzystywano pracę kobiet i młodocianych. Na te problemy nakładały się cykliczne kryzysy kapitalizmu.

Śląsk był zatem bez wątpienia regionem peryferyjnym rozwijającej się gospodarki-świata. Był eksploatowany jak większość bogatych w surowce obszarów w tamtym okresie. Czy to wystarczy, aby mówić o wewnętrznej kolonii? Z pewnością nie – chyba, że każdy obszar peryferyjny gospodarki kapitalistycznej uznamy za kolonię. Na pogłębienie analizy pozwala uwzględnienie szczególnej polityki ludnościowej najpierw Prus, a potem Niemiec. Już Fryderyk II Wielki prowadził intensywną politykę kolonizacji terenów z dominacją ludności polskojęzycznej. Za jego panowania na Śląsku założono 240 nowych osad i sprowadzono około 62 tys. kolonistów[21]. „Naturalne" procesy gospodarcze, związane np. z migracją zarobkową ludności, były zatem zakłócane przez politykę kierującą się hegemonią imperialną. O wiele bardziej wymierne skutki przyniosła polityka prowadzona w zjednoczonych już Niemczech. W jej ramach nie tylko osiedlano kolonistów niemieckich, ale także wysiedlano imigrantów z sąsiednich ziem polskich (tzw. rugi pruskie) oraz wspierano finansowo niemieckich przedsiębiorców. Intensywność tej polityki była zróżnicowana w poszczególnych regionach Prus[22]. W tym sensie można mówić o kolonialnym statusie Śląska w ramach niemieckiej domeny politycznej. Ale byłoby to określenie niepełne, gdyby nie dostrzegać dążenia do integracji tego regionu z innymi regionami najpierw Prus, a potem Niemiec. Nie chodziło o stworzenie kolonii, ale raczej o wzmocnienie niemieckiej domeny politycznej i symbolicznej.

Odrodzona II Rzeczpospolita Polska otrzymała rzadkiej jakości prezent – duże połacie silnie zurbanizowanego i zindustrializowanego Górnego Śląska. Wedle danych statystycznych z 1913 r. wydobywano na nich 23,9 mln ton węgla kamiennego, 72,1 mln ton rud cynku i ołowiu, 105 tys. ton rudy żelaza oraz wytwarzano 48,5% globalnej produkcji koksu i 57,1% brykietów[23]. Trudno sobie wyobrazić

---

[19] M. Szejnert, *Czarny ogród*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.

[20] A. Brożek, *Rozdział trzeci*..., s. 156–157.

[21] M. Lis, *Górny Śląsk*..., s. 67.

[22] Szerzej: R.L. Koehl, *Colonialism inside Germany: 1886–1918*, „The Journal of Modern History" 1953, Vol. 25, No. 3, s. 255–272.

[23] B. Jałowiecki, M.S. Szczepański, *Rozwój lokalny*..., s. 171.

rozwój II Rzeczypospolitej bez przychodów z autonomicznego Śląska, który dostarczał 73,3% produkcji węgla kamiennego, 78,5% surówki żelaza, 87,7% cynku i 99,7% ołowiu[24].

W PRL Górny Śląsk pozostał lokomotywą rozwoju. Był także strategicznym regionem ze względu na liczną klasę robotniczą, mającą podstawowe znaczenie w dyskursie publicznym oraz dla legitymizacji władzy. Na Śląsku podejmowano się gigantycznych inwestycji. Forsowna industrializacja, tworzenie nowych gałęzi przemysłu doprowadziły do tego, że Polska awansowała do roli kraju półperyferyjnego. Było to naturalnie powielenie strategii sowieckiej, skutecznej do czasu[25]. W latach pięćdziesiątych przygotowano plan deglomeracji Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego z powodu bogatych pokładów węgla pod centralną częścią regionu, na ogół zabudowaną[26]. Polityka gospodarcza była przy tym zależna często od planów politycznych funkcjonariuszy aparatu PZPR, a nie oparta na racjonalnej strategicznej alokacji zasobów. Prowadziło to do wielu patologii. Nowym etapem inwestycji były rządy Edwarda Gierka (pochodzącego zresztą z Zagłębia), który dzięki pokaźnym pożyczkom zagranicznym mógł nakazać realizację dużych planów inwestycyjnych.

Przerwijmy w tym miejscu analizę gospodarczej zależności Śląska. Już ten – z konieczności pobieżny – przegląd pozwala krytycznie spojrzeć na tezę o kolonialnym charakterze Śląska. Kluczowa jest jednak definicja. Jeśli przyjmiemy szeroką definicję wewnętrznej kolonii, zakładając, że jest to region, który w ramach „rozwoju gospodarczego" (traktowanego tu jako pewna ideologia) jest wykorzystywany na wzór kolonii przez elity społeczno-gospodarcze[27], to Śląsk można – w ostateczności – uznać za wewnętrzną kolonię zarówno Prus, Niemiec, PRL, jak i III Rzeczypospolitej. Tyle tylko, że taka definicja wydaje się zbyt szeroka. W istocie jest ona w znacznej mierze tożsama z definicją peryferii (lub – w mniejszym stopniu – półperyferii) w teorii Wallersteina i wskazuje na proces kapitalistycznego dążenia do akumulacji kapitału za cenę m.in. wykorzystywania zasobów środowiskowych i ludzkich oraz fundowania strukturalnej zależności (eksportowania przez peryferie surowców i nisko przetworzonych produktów oraz przymusu importowania produktów wysoko przetworzonych)[28]. Śląsk od czasu, gdy znalazł się w granicach Polski, był częścią gospodarki peryferyjnej awansującej stopniowo na pozycję półperyferii w wyniku m.in. planowych prób modernizacji, jak to określił Adam Leszczyński: „skoku w nowoczesność"[29]. W PRL większość nakładów inwestycyjnych koncentrowała się w regionach już wcześniej zindustrializowanych. Z tej perspektywy Górny Śląsk można postrzegać jako region

---

[24] M.S. Szczepański, W. Ślęzak-Tazbir, *Górnośląskie metamorfozy. Region przemysłowy w procesie zmian: od osady fabrycznej do metropolii?*, „Studia Socjologiczne" 2009, nr 4, s. 12.

[25] J. Kochanowicz, *Polska w epoce nowoczesnego wzrostu gospodarczego*, w: W. Morawski (red.), *Modernizacja Polski. Struktury. Agencje. Instytucje*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 161.

[26] M.S. Szczepański, W. Ślęzak-Tazbir, *Górnośląskie metamorfozy...*, s. 17.

[27] Por. P. Calvert, *Internal Colonisation, Development and Environment*, „Third World Quarterly" 2001, Vol. 22, No. 1, s. 51–63.

[28] Warto pamiętać, że istnieją różne modele wyjaśniające „zacofanie" naszej części Europy, por. A. Sosnowska, *Zrozumieć zacofanie. Spory historyków o Europę Wschodnią (1947–1994)*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2004.

[29] A. Leszczyński, *Skok w nowoczesność. Polityka wzrostu w krajach peryferyjnych 1943–1980*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, s. 284–363.

„kolonizujący" pozostałe, zwłaszcza rolnicze regiony kraju[30]. Tym bardziej że w 2013 r. jedynie dwa województwa zapłaciły podatek „janosikowy" na inne regiony (mazowieckie i dolnośląskie). Definicja kolonii (w tym wewnętrznej kolonii) powinna uwzględniać przemoc jawną i symboliczną państwa oraz dążenie do utrzymania trwałej peryferyjności kolonii. Tymczasem Śląsk był terenem inwestycji i rozwoju, nawet jeśli ponosił wysokie koszty kapitalistycznej eksploatacji. Oczywiście, definicji „wewnętrznej kolonii" jest znacznie więcej[31], ale z naszego punktu widzenia przywołane kryteria są kluczowe. Trudno w tym świetle uznać Śląsk, czy nawet jedynie Górny Śląsk za wewnętrzną kolonię w wymiarze gospodarczym.

PERYFERYJNOŚĆ W ŚWIETLE DYSKURSÓW EMANCYPACYJNYCH

Intensywny rozwój dyskursów emancypacyjnych wydaje się dobrym wskaźnikiem peryferyjności regionu. Tradycyjnie w narodowych historiografiach opisuje się dzieje Ślązaków jako epopeję narodzin świadomości narodowej i walki o zasłużone miejsce w państwie narodowym. Perspektywa postkolonialna pozwala rozbić tę narrację, ukazać trwałe marginalizowanie głosu rdzennej ludności, która nie chciała przystać na dominującą opowieść, oraz dążenia wspólnoty regionalnej do uzyskania podmiotowości. Przełomowe znaczenie miała Wiosna Ludów, która nie tylko zakończyła na Górnym Śląsku epokę feudalizmu, ale również zwiększyła świadomość narodową Ślązaków jako swoistą funkcję ukonstytuowania się polsko-niemieckiego antagonizmu[32]. Od tego czasu spotykamy coraz większą liczbę tekstów, które nie tylko stawiają sobie zadanie określenia warunków sanacji śląskiej małej ojczyzny, ale także wyrażają podmiotowość Ślązaków w nacjonalistycznym języku. Nie jest to zjawisko wyjątkowe w tamtym okresie. Wiele grup poszukiwało wówczas dróg poprawy własnej kondycji na drodze rewolucji narodowej[33]. Jednak w większości przypadków regionalna specyfika była pomijana lub mityzowana, gdy narracje te przejmowali ideolodzy narodowi, i dotyczy to nie tylko II Rzeczypospolitej, dążącej do homogenizacji państwa (zwłaszcza po zamachu majowym)[34], ale również państwa niemieckiego, w o wiele większym stopniu otwartego na regionalną specyfikę i wyrażanie odmienności[35].

---

[30] T. Zarycki, *Polska i jej regiony*..., s. 42.

[31] Por. R.J. Hind, *The Internal Colonial Concept*, „Comparative Studies in Society and History" 1984, Vol. 26, No. 3, s. 543–568.

[32] D. Matelski, *Niemcy w Polsce w XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1999, s. 24.

[33] Por. E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991; B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków – Warszawa 1997.

[34] Por. np. S. Wasylewski, *Na Śląsku Opolskim*, Instytut Śląski, Opole 1987 (pierwsze wydanie: Katowice 1937). Zob. także: D. Simonides (red.), *Śląsk Opolski. Dziedzictwo i współczesność*, Oficyna Piastowska, Opole 2005.

[35] Por. W. Kunicki (red.), *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone*, współpraca redakcyjna: N. i K. Żarscy, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009.

Dążenie do emancypacji – definiowanej jako wyzwolenie narodowe lub klasowe – oznacza zwykle radykalne przewartościowanie dziedzictwa dotychczasowego hegemona. Z wielkim wyczuciem opisał to Frantz Fanon, pokazując bunt skolonizowanych ludów przeciw klasycznemu dziedzictwu Europy[36]. Wyzwolenie pewnej grupy to bowiem nie tylko dążenie do niezależności politycznej czy gospodarczej, ale również wysiłek stworzenia nowej zbiorowej tożsamości. W czasie kolejnych fal dekolonizacji dominowała narracja nacjonalistyczna, przeszczepiana mniej lub bardziej udanie przez ideologów narodowych, z których wielu było absolwentami zachodnich uczelni (często prowadziło to do bezprecedensowych tragedii, jak w Kambodży przekształcanej w autarkię przez Czerwonych Khmerów[37]). Podobnie było również w przypadku ruchów emancypacyjnych na Śląsku: nawet jeśli postulowano niezależność Ślązaków od narodowych uniwersów, to często czyniono to za pomocą nacjonalistycznej symboliki (acz zdarzały się wyjątki[38]). Również dziś daje się zaobserwować dominacja semantyki narodowej, mimo deklaratywnego wskazywania na schyłek państw narodowych czy bezpodstawność stosowania obiektywnych kryteriów przynależności narodowej[39]. W środowisku Ruchu Autonomii Śląska obok postulatów uznania etnolektu śląskiego za język regionalny lub ustanowienia autonomii śląskiej często formułowane są także postulaty uznania Ślązaków za odrębny naród (nawet jeśli oficjalne dokumenty i liderzy ruchu podkreślają inkluzywny model Ślązaka-Europejczyka). Dyskurs ten wykazuje typowe cechy dyskursu nacjonalistycznego, rekonstruowane przez socjologiczną analizę dyskursu[40].

Potępianie dziedzictwa kulturowego panującego hegemona na Śląsku postępowało zgodnie z „prawem tła" opisanym przez Stanisława Ossowskiego. Ruch polski na Śląsku, który doprowadził do wybuchu powstań śląskich, postrzegał odrodzoną Rzeczpospolitą jako utopijną wspólnotę narodową, która pozwoli także na wyzwolenie od klasowej opresji (a większość kapitalistów i kadr zarządzających była narodowości niemieckiej). Była to swoista utopia prospektywna. Ruch mniejszości niemieckiej na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych postrzegał przedwojenne państwo niemieckie jako utopię retrospektywną[41]. Na tle wyidealizowanych współplemieńców aktualni sąsiedzi nie wypadali zbyt dobrze.

Z tej perspektywy można spojrzeć także na literaturę tworzoną przez Ślązaków. W przeszłości, jako aspirujący do elity narodowej, skazani byli najczęściej na ujmowanie śląskich spraw zgodnie z optyką ojczyzny ideologicznej. W przypadku Ślązaków o identyfikacji polskiej dodatkowym akcentem był katolicyzm, który

---

[36] F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985.

[37] Por. A.W. Jelonek, *Rewolucja Czerwonych Khmerów 1975–1978. Studium autarkicznego rozwoju*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1999.

[38] Szerzej: J. Gorzelik, *Ruch śląski – między nacjonalizmem i regionalizmem*, w: L.M. Nijakowski (red.), *Nadciągają Ślązacy. Czy istnieje narodowość śląska?*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004, s. 18–25.

[39] Wzorcowym przykładem jest książka D. Jerczyńskiego, *Historia narodu śląskiego. Prawdziwe dzieje ziem śląskich od średniowiecza do progu trzeciego tysiąclecia*, Narodowa Oficyna Śląska, Zabrze 2003.

[40] Por. R. Wodak, R. de Cillia, M. Reisigl, K. Liebhart, *The Discursive Construction of National Identity*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2003.

[41] Szerzej: D. Berlińska, *Mniejszość niemiecka na Śląsku Opolskim w poszukiwaniu tożsamości*, Stowarzyszenie Instytut Śląski, Państwowy Instytut Naukowy – Instytut Śląski, Opole 1999.

od czasu *Kulturkampfu* był dla Ślązaków wyraźnym znakiem dystynkcji grupowej. I nawet jeśli polityka Ottona Bismarcka miała na celu integrację polityczną nowego narodu po zjednoczeniu Niemiec, a Kościół katolicki był postrzegany jako zagrożenie polityczne, a nie narodowe, to w uniwersum symbolicznym katolickość Ślązaków zagościła na stałe, prowadząc do ukonstytuowania się trwałego, „bardzo polskiego" kompleksu dyskursywnego, łączącego polskość, katolickość i romantycznego ducha oporu (czego wyrazem była ideologia powstań śląskich). Przywołajmy tu zwłaszcza Karola Miarkę (autor m.in. *Góry Klemensowej* o zapanowaniu na Górnym Śląsku chrześcijaństwa), Juliusza Ligonia, Norberta Bończyka i Konstantego Damrota. Choć już w tym czasie daje się zauważyć wątki klasowe (zyskujące nowy wyraz po rewolucji 1905 r., której echa wybrzmiały głośno na Górnym Śląsku), czego sztandarowym przykładem jest powieść Gustawa Morcinka *Wyrąbany chodnik* (1931–1932), to wyraźną zmianę przynosi powstanie PRL, w której akcentowanie ludowości i „postępowych tradycji" walki proletariackiej należało do kanonu. W związku z tym, że przed podziałem Śląska między II Rzeczpospolitą i Republikę Weimarską był on częścią narodowej domeny niemieckiej, inny był jego status jako miejsca pamięci i tematu literackiego. Istotnym impulsem był rozwój ruchu polskiego na Górnym Śląsku i w Poznańskiem pod koniec XIX w.[42] Wpływał on na rozwój nie tylko niemieckiej literatury ojczyźnianej, ale także literatury wysokich lotów – przywołajmy tu Gerharta Hauptmanna czy Hermanna Stehra. Co ciekawe, dzisiaj często pielęgnuje się pamięć twórców niekoniecznie najwybitniejszych – przykładem (deklaratywna) popularność wśród Ślązaków o identyfikacji niemieckiej Josepha von Eichendorffa, urodzonego w Lubowitz (Łubowicach) koło Raciborza[43].

Tym, co rzuca się w oczy, gdy spojrzymy na te dyskursy emancypacyjne z lotu ptaka, jest nieustanny taniec wokół dwóch centrów narodowych (pomijam w tym miejscu wątki czesko-morawskie). Emancypacja była często starciem dwóch syntagm kultur narodowych, przepisaniem historii śląskiej wspólnoty zgodnie z regułami dyskursu wyśnionego hegemona. Inaczej niż w przypadku dyskursów emancypacyjnych kolonii, „okupant" nie był łatwy do oddzielenia od swoich. Wybory narodowe prowadziły do głębokich podziałów wśród Ślązaków, czego symbolicznym przykładem może być polityka pamięci prowadzona na Śląsku w II Rzeczypospolitej i Republice Weimarskiej (i później w III Rzeszy)[44].

Jednocześnie śląskie dyskursy emancypacyjne (w tym akademickie) nie przeszły w większości progu, który daje się zauważyć w studiach postkolonialnych. Pierwotnie prace zaliczane dziś do klasyki literatury postkolonialnej tworzone były przez osoby zaangażowane w ruch narodowowyzwoleńczy i były ściśle związane z regionalnym kontekstem (prócz Fanona wspomnieć można o takich autorach, jak Aimé Césaire czy Albert Memmi). Z czasem zaczęła dominować literatura bardziej spekulatywna, czerpiąca pełnymi garściami z różnych nurtów poststrukturalizmu. Nawet jeśli „mniejszościowe pochodzenie" sprawia, że takie osoby, jak Gayatri Chakravorty Spivak, Homi K. Bhabha czy Leela Gandhi przemawiają ze szczególnej pozycji poznawczej, to są one jednak reprezentantami „pierwszego

[42] W. Kunicki, *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone*, w: W. Kunicki (red.), *Śląsk...*, s. 41.

[43] Szerzej: A. Klich, *Bez mitów. Portrety ze Śląska*, Wydawnictwo i Agencja Informacyjna WAW, Racibórz 2007, s. 9–21.

[44] Szerzej: L.M. Nijakowski, *Smaragdus Europae. Śląskie wspólnoty pamięci a dyskursywna reprodukcja narodu polskiego*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2012, nr 4(35), s. 297–318.

świata" i często swoje rozważania w bardzo luźny sposób wiążą z lokalnym kontekstem, z konkretnymi formami dyskryminacji, neokolonializmu i wyzysku[45]. Powstająca dziś literatura emancypacyjna, stawiająca sobie za cel ukazanie odrębności Ślązaków i dążąca do skodyfikowania języka śląskiego[46], w zasadzie nie czerpie z dorobku myślowego studiów postkolonialnych.

Choć Ślązacy przedstawiają się jako grupa poddana uciskowi i hegemonii, to jednak także znajdują sobie obcych, których można przedstawić zgodnie z negatywnymi stereotypami i przez odróżnienie się od nich budować pozytywną tożsamość. W dyskursach śląskich daje się zauważyć kluczową w tej części Europy opozycję: Wschód – Zachód, Zachód jest ucywilizowany, racjonalny i rozwinięty kulturowo, a Wschód to jego mityczne zaprzeczenie. Dyskurs na temat wschodnich kresów jest ważny nie tylko dla Polaków, ale był również istotny w niemieckim kręgu językowym, i to na długo przed nazistowskimi rojeniami o utworzeniu na wschodzie nowych kolonii. Później zaś był wyraźnie obecny w dyskursie środowiska wypędzonych[47]. Dlatego nieprzypadkowo, pisząc z perspektywy postkolonialnej o Śląsku, często sięga się do klasycznej pracy Edwarda Saïda *Orientalizm*. Ucieleśnieniem Wschodu są – w zależności od kontekstu – Sowieci, Rosjanie, repatrianci ze Wschodu, Polacy (zwłaszcza jako bohaterowie opowieści o tzw. Tragedii Górnośląskiej). Zachodu zaś – RFN, Niemcy, Unia Europejska. W tym sensie sporo racji ma Ewa M. Thompson, która doszukuje się postkolonialnej mentalności polskich elit („Twierdzę, że polska inteligencja przyzwyczaiła się do wstrzykiwania sobie i społeczeństwu tych ideologii, które potwierdzają wyższość Zachodu oraz niższość społeczeństwa polskiego"[48]). W przypadku śląskich dyskursów emancypacyjnych także „Warszawka" jest ucieleśnieniem „kongresówkowego orientalizmu". Ale zasada typowa dla elit postkolonialnych pozostaje – Centrum, Rdzeń Cywilizacji jest gdzieś poza rodzimym regionem. To zmityzowany Zachód. Przyglądając się dyskursowi śląskich elit, dostrzegamy przeto typowo polski orientalizm, który zostaje rozciągnięty na jeszcze jednego „sąsiada" – Polskę.

Podobnie sprawa ma się w odniesieniu do wyciszanych lub przypominanych jedynie marginalnie głosów „wewnętrznych obcych". Choć w wielu miejscach dokumentuje się aktywność środowiska żydowskiego na Śląsku, to figura Ślązaka-Żyda jest albo folkloryzowana, albo wykluczana jako wewnętrzna sprzeczność (Ślązak może być katolikiem, ewentualnie protestantem, ale nie Żydem). Podobnie głos mniejszości seksualnych (choćby w kontekście represyjnej polityki pruskiej i niemieckiej) czy mniejszości etnicznych (np. Romów) nie jest włączany do regionalnego chóru. Narracje o „dziadku z Wehrmachtu" jako autorytecie rodzinnym

---

[45] W tym kontekście warto przywołać trafną uwagę G.Ch. Spivak: „Tezy stawiane w Stanach i ich przetworzenie przez elity Trzeciego Świata, które mogą następnie zakładać maskę przedstawicieli Trzeciego Świata – to po prostu najdziwniejsza narracja, z jaką się spotkałam" (*Strategie postkolonialne*, pod red. S. Harasym, przeł. A. Górny, M. Kropiwnicki, J. Majmurek, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011, s. 213).

[46] Przywołajmy tu jedynie powieść Kazimierza Kutza *Piąta strona świata* (Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2010) i zbiór esejów Aleksandry Kunce i Zbigniewa Kadłubka *Myśleć Śląsk: wybór esejów* (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007).

[47] E. Hahn, H. Henning Hahn, *Die Vertreibung im deutschen Erinnern. Legenden, Mythos, Geschichte*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2010.

[48] E.M. Thompson, *Kolonialna mentalność polskich elit*, „Europa" z 5 września 2007 r. (http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/59821,w-kolejce-po-aprobate.html).

lub osobie, która pod presją dziejową dokonała racjonalnego i etycznie uzasadnionego wyboru, są bez wątpienia postępowe w świetle dominującego w Polsce dyskursu na temat drugiej wojny światowej (skrojonego na ciasne miary Generalnego Gubernatorstwa)[49]. Ale już pomijanie stosunku społeczności śląskiej do Żydów, homoseksualistów lub Romów służy ich symbolicznemu wykluczeniu. Wbrew częstym deklaracjom o wielokulturowości i inkluzyjnej formule „nowej śląskości" jest ona konstruowana na podstawie fundamentalnego narodowego i kulturowego wykluczenia. Dodajmy do tego aspekt genderowy – historia Śląska rekonstruowana jest z punktu widzenia domyślnego męskiego podmiotu. Dyskursy emancypacyjne niejednokrotnie – nie zawsze świadomie – reprodukują jednocześnie dawne dyskursy opresyjne.

Mimo tego uwikłania w poszukiwanie politycznego lub kulturowego patrona, śląskie dyskursy emancypacyjne odróżnia od dyskursów kolonialnych wyraźna cecha. To nie jest głos osób, którym w ramach represyjnego systemu kolonialnego odmówiono indywidualizacji i upodmiotowienia[50], przedstawiając je jako dzikusów, którym pewne prawa się nie należą[51], z którymi relacje społeczne groziły kulturowym „skażeniem". Ślązacy nie byli negatywnym przykładem w procesie definiowania norm społecznych większości. Odmówiono im – w Polsce i w Niemczech – uznania za odrębny naród, własnej identyfikacji narodowej. Ale trudno to uznać za sytuację równoważną z kondycją skolonizowanych Afrykańczyków czy Azjatów. Choć zatem można wskazać wiele form marginalizacji społeczności śląskiej w polskim i niemieckim uniwersum symbolicznym, to jednak wątpliwe wydaje się uznawanie ich za „naród skolonizowany", który dziś próbuje wybić się na kulturową niezależność.

PODSUMOWANIE

Choć objętość artykułu wymuszała zdawkowe poruszenie niektórych kwestii, poczynione do tej pory uwagi krytyczne pozwalają stwierdzić, że studia postkolonialne mają ograniczoną przydatność w badaniach Śląska. Bez wątpienia Śląsk, a zwłaszcza Górny Śląsk, stał się wcześnie częścią kapitalistycznej gospodarki-świata jako jego peryferie. Tym samym podlegał tej samej eksploatacji co inne peryferie. Nie oznacza to jednak, że był kolonią (nawet jeśli tylko „wewnętrzną kolonią"). Wskazują na to nie tylko dążenia centrów imperiów i państw władających Śląskiem, ale również klasowe zróżnicowanie ludności. Nie można powiedzieć, że wszyscy Ślązacy, lub przynajmniej ich znaczna większość, byli ofiarami wyzysku (teza ta jest zaś uprawniona w odniesieniu do wielu mieszkańców afrykańskich kolonii). Śląscy kapitaliści, nawet jeśli mieli świadomość regionalnej

[49] Por. L. Olejnik, *Zdrajcy narodu? Losy Volksdeutschów w Polsce po II wojnie światowej*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2006; R. Kaczmarek, *Polacy w Wehrmachcie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010.

[50] A. Loomba, *Kolonializm/postkolonializm*, przeł. N. Bloch, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 69.

[51] Por. W. Arens, *Mit ludożercy. Antropologia i antropofagia*, przeł. W. Pessel, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

odrębności i czuli przywiązanie do swej małej ojczyzny, bez mrugnięcia okiem zawłaszczali wartość dodaną pracy rodaków. Mieszkańcom Śląska odmówiono wprawdzie prawa do deklaracji własnej odrębności narodowej, ale ruch na rzecz „śląskiej narodowości" czy niepodległej republiki śląskiej nie był silny. Ślązacy ze swą mocną grupową tożsamością znaleźli się bowiem w oku dziejowego cyklonu rozszalałych nacjonalizmów, walczących o rząd dusz.

Nie znaczy to, że studia postkolonialne są zupełnie nieprzydatne w badaniach Śląska. Stanowić one powinny jednak tylko jedno ze źródeł intelektualnych dla badaczy, a nie dominujący paradygmat. W wymiarze gospodarczym o wiele bardziej przydatne wydają się teorie socjologów historycznych i historyków gospodarczych, takich jak Braudel, Wallerstein, Małowist czy Witold Kula. Z kolei w wymiarze politycznym i kulturowym – koncepcje przemocy symbolicznej (Bourdieu), ideologicznych aparatów państwa (Althusser) czy hegemonii kulturowej (Gramsci). W każdym razie Górny Śląsk jest dziś niezwykle interesującym przedmiotem badawczym dla wszystkich socjologów zainteresowanych rozwojem i zacofaniem. Stanowi swoiste zagłębie dla nauk społecznych, z którego być może narodzi się nieimitacyjna socjologia, która zawojuje kraje rdzenia.

ABOUT USEFULNESS OF POSTCOLONIAL STUDIES IN RESEARCH ON SILESIA

Summary

The aim of the article is to present the extent to which postcolonial studies are useful in research on Silesia. The first part analyzes the social and economic dependence. Silesia is presented as an early periphery of the capitalist world economy gaining in importance along with the industrialization process. The author highlights that despite the evident exploitation of the region and its social costs, it is hard to recognize Silesia as an "internal colony" of subsequent state organisms. The second part examines the regional discourses of emancipation, including the nationalist ones contributing to creation of new forms of identity of Silesians. The author emphasizes that the conspicuous feature which distinguishes the Silesian discourses of emancipation from the colonial ones is that Silesians were not denied individualization and empowerment, although in Poland and Germany they were denied being recognized as a separate nation. The conclusion of the article is that postcolonial studies should be only one intellectual source of the researchers of Silesia, not a dominant paradigm.

Trans. Izabela Ślusarek

Monika Zajkowska
(Uniwersytet Warszawski)

SWOI, GDY POLSCY. INNI, GDY GŁUSI. PRAKTYKI KOLONIZATORSKIE WOBEC GŁUCHYCH W POLSCE*

Ustalenie zasięgu zjawiska, jakim jest głuchota, to zadanie trudne. Rozbieżności są tak duże, że szacunkowa liczba głuchych w Polsce waha się w granicach od 10 do nawet 150 tys. osób. Raport *SIGNALL 2*[1] poświęcony sytuacji głuchych w kraju, na podstawie danych GUS oraz PZG, podaje, iż w Polsce żyje około 45–50 tys. głuchych. Głusi stanowią stosunkowo niewielki odsetek społeczeństwa, a ponadto są grupą wewnętrznie zróżnicowaną: głuchota może być dziedziczona bądź nabyta, są też różne stopnie ubytku słuchu, często postępujące wraz z wiekiem. Sytuacja społeczno-kulturowa jest w dużej mierze uzależniona od tego, czy dana osoba jako dziecko urodziła się w rodzinie pokoleniowo głuchej czy jest to dziecko słyszących rodziców bez wcześniejszego przypadku głuchoty w rodzinie. W poszczególnych przypadkach potrzeby bycia i uczestnictwa w społeczeństwie głuchego dziecka i jego rodziców podlegają zupełnie innej racjonalności. Stawką jest to, czy dziecko będzie należeć do społeczności Głuchych czy do społeczeństwa „oralnego". Trzeba w tym miejscu odróżnić *Głuchy* od przymiotnika *głuchy*. Głuchy (wielką literą) to członek społeczności Głuchych, silnie identyfikujący się z kulturą tej mniejszości, najczęściej wychowany w środowisku osób Głuchych (takim jak rodzina głucha pokoleniowo, szkoła dla głuchoniemych). Głusi uważają się za mniejszość kulturową, a trzon ich kultury to naturalnie wykształcony język migowy i ich godność jako ludzi głuchych. Jeśli głuche dziecko urodziło się w rodzinie Głuchych, jego pierwszym językiem będzie język migowy i dopiero wraz z uczestnictwem w systemie edukacyjnym zetknie się z kulturą oralną, co często związane jest z *oralizmem* – w tym z presją nauczenia się języka polskiego jako podstawy do dalszej edukacji i ogólnie wszechstronnego uczestnictwa w życiu społecznym.

Odniesienie się do krytyki postkolonialnej wydaje się najlepszym narzędziem, by ujawnić, jakim represyjnym praktykom poddawana jest ta grupa. Jak pisze H. Lane: „Kolonializm jest pojęciem standardowym, na podstawie którego można dokonywać skalowania innych form dominacji kulturowej, łączącej się np. z ujarzmieniem fizycznym ludzi pozbawionych znaczenia, z narzucaniem obcego języka i obyczajów, z regulacją oddziaływań wychowawczych zgodnie z celami koloni-

* Artykuł powstał na podstawie pracy magisterskiej napisanej w Instytucie Kultury Polskiej UW pod kierunkiem Romana Chymkowskiego.

[1] Raport *SIGNALL 2 – część polska*, Fundacja Rozwoju Przedsiębiorczości, http://www.frp.lodz.pl/projekty/zakonczone/signall2/download/RAPORT_SIGNALL%202_PL.pdf.

zatora”[2]. Miano centrum i peryferii można przypisać pewnym grupom, których relacje przypominają kolonizatorską zależność. Takimi grupami są właśnie słyszący (kolonizator) oraz głusi. Dyskurs kolonialny podtrzymuje zniekształcony obraz *Innego* (opierający się na ciągłym uwypuklaniu nieredukowalnej różnicy), który jest zachowywany w języku, literaturze, stereotypach[3] kultury kolonizatora po to, by utrzymać swoją władzę nad *Innym*. Na podstawie jakich cech wytwarza się ten konstrukt, w którym głuchy jest *Innym*? Jakimi środkami i narzędziami głusi są kolonizowani w społeczeństwie? Są to pytania kluczowe dla niniejszego artykułu.

Wspomniany wyżej oralizm ma silny związek z Międzynarodowym Kongresem Edukacji Głuchych, który odbył się w Mediolanie w roku 1880. Tam właśnie przesądzono wyższość metody oralnej w nauczaniu głuchych. Do tego czasu ścierały się ze sobą dwie szkoły: niemiecka, przyjmująca metodę oralną (ukierunkowywano się przede wszystkim na naukę mowy), oraz francuska – we Francji język migowy był językiem używanym w szkołach i uczono za jego pośrednictwem. Oralizm w dzisiejszym rozumieniu wiąże się z przemocą stosowaną wobec głuchych, a nawet językobójstwem[4]. Magdalena Dunaj w artykule napisanym na potrzeby portalu o tematyce równościowej i antydyskryminacyjnej równość.info podsumowuje: „Oralizm jest deprecjonowaniem języka migowego, odmawianiem osobom Głuchym prawa do komunikacji i nauki w języku migowym. Postawa oralistyczna pozbawia osoby Głuche godności ludzkiej poprzez pozbawianie ich możliwości rozwoju własnego języka ojczystego i kultury z nim związanej”[5]. Rezolucje przyjęte w Mediolanie, m.in. o wyższości metody oralnej w edukacji głuchych, zostały oficjalnie odrzucone dopiero w roku 2010, podczas 21. Międzynarodowego Kongresu Edukacji Głuchych w Vancouver. Pomimo uchwał Kongresu w Vancouver, a także postępujących zmian prawnych w wielu krajach (dyrektywa Unii Europejskiej z 25 października 2011 r., której punkt 105. „wzywa państwa członkowskie do uznania języka migowego za język urzędowy w państwach członkowskich UE”), panujący dyskurs nadal traktuje kulturę oralną jako lepszą, a więc także dominującą. Brak umiejętności płynnego posługiwania się językiem polskim stawia głuchych w oczach innych na pozycji „niepełnosprawnych” (czy nawet „upośledzonych”), a niepełnosprawność ta, jak się okaże, nie opiera się jedynie na języku, lecz także postrzegana jest na poziomie szerszym, kulturowym.

Od zawsze jednym z kryteriów różnicujących jednostki na swój – inny/obcy był język. Głusi stanowią mniejszość w społeczeństwie słyszącym, a komunikacja z osobą głuchą jest utrudniona. W dodatku język migowy opiera się na zupełnie innej modalności (wizualno-przestrzennej, a nie werbalnej). Władza tkwiąca w relacjach społecznych, dyskryminująca Głuchych, przejawia się w zjawisku zwanym *audyzmem*, które wynika z uznawania kultury słyszących za lepszą (wyższą) formę, a kultury przestrzenno-wizualnej za podrzędną. Dzisiaj status języka migowego jest o tyle wysoki, że został formalnie zaakceptowany jako język. Lecz jak się okaże, jedynie formalnie. Przekonanie, że język migowy nie jest doskonałą formą komunikacji i nie jest możliwe przekazywanie w nim treści tak precyzyjnie, jak dzieje się

---

[2] H. Lane, *Maska dobroczynności. Deprecjacja społeczności głuchych*, Wyd. Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996, s. 54.

[3] A. Loomba, *Kolonializm/postkolonializm*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 74–79.

[4] T. Skutnabb-Kanga, Å. Akademi, *Linguistic Genocide and the Deaf*, http://www.deafzone.ch/file/file_pool/action/download/file_id/1379/.

[5] M. Dunaj, http://rownosc.info/rownosc.php/dictionary/item/id/560.

to w języku mówionym, nie jest zasadniczo prawdziwe. Należy rozwiać wszelkie mity, które krążą wokół języka migowego: nie jest on pantomimą, można w nim przekazywać pojęcia zarówno konkretne, jak i abstrakcyjne. Choć jest w znacznie większym stopniu ikoniczny niż mowa, to *signifiant* i *signifié* łączą się na mocy pewnej konwencji, a ich relacja jest arbitralna. Bez znajomości owej konwencji, podobnie jak w przypadku mowy, trudno jest język migowy zrozumieć.

Jednym z narzędzi opresji jest forsowanie używania systemu językowo-migowego jako bardziej adekwatnego, bo powstałego na podstawie gramatyki języka polskiego. Tymczasem SJM[6] nie jest w zasadzie językiem, lecz jedynie hybrydą stworzoną na potrzeby osób, które znając już język polski, utraciły w późniejszym czasie słuch. SJM jest odwzorowaniem gramatyki języka polskiego z wykorzystaniem symboli języka migowego. Jest on także „odarty" z ekspresyjności języka migowego przez zredukowanie w znacznej części kanału mimicznego i ruchowego (w języku migowym część przekazu jest wyrażana mimiką i ruchem ciała). Głusi uważają go za sposób komunikacji ograniczający, nieergonomiczny, niepozwalający na pełną ekspresję. Jednakże istnieje nacisk społeczny, aby to właśnie SJM był dominującym środkiem komunikacji. Dominację SJM nad PJM[7] można rozpatrywać jako kolonizatorskie praktyki narzucania języka. Ponadto w dyskursie różnego typu, także medialnym, pojawia się niejasność terminologiczna. Różne strony internetowe czy programy telewizyjne posługują się enigmatycznym terminem „język migowy", mając w istocie na myśli system językowo-migowy. Takie nieprecyzyjne używanie terminu zataja istnienie problemu tłumaczeń na naturalny język migowy. Brak świadomości dotyczącej terminologii powiela ciągle istniejący brak wiedzy na temat języka migowego i kultury Głuchych.

Jedną z form, w jakiej przejawia się *oralizm* w Polsce, jest dostęp do informacji publicznej. Bardzo niewielka część oferty kierowanej do polskiego widza jest tłumaczona z myślą o osobach niesłyszących. Jedynie Telewizja Polska zatrudnia tłumaczy SJM. Pierwsze tłumaczone programy pojawiły się w 1979 r. Niestety jest to sukces połowiczny – tłumaczenia odbywają się w SJM, przez co docierają jedynie do tej części odbiorców, która się systemem posługuje bądź go kiedyś poznała. Część Głuchych, nawet znająca SJM, nie zgadza się z tym. Trzeba zaznaczyć, że wybór, jakiego dokonała Telewizja Polska, niesie za sobą skutki w postaci tego, iż to właśnie SJM jest promowany przez kanały publicznej informacji. Co za tym idzie – naturalny język migowy jest wypierany z publicznego dyskursu i tym samym dyskryminowany. Zapewne żadne rozwiązanie tej sytuacji nie byłoby satysfakcjonujące, gdyż część głuchych jest pozbawiona także kontaktu z PJM. Jednak istnieją przesłanki, by sądzić, że to właśnie naturalny język tej społeczności, a nie sztuczny system językowy, powinien pojawiać się w publicznych mediach.

Ostatnimi czasy ustawodawstwo polskie poczyniło kroki w kierunku poprawy sytuacji głuchych. Od połowy roku 2012 wprowadzono tłumaczenie obrad Sejmu na język migowy. Zgodnie z *Ustawą o języku migowym i innych środkach komunikowania się* została powołana także Polska Rada Języka Migowego (Art. 19), mająca pełnić funkcję doradczą przy ministrze pracy i polityki społecznej. 29 listopada Polska Rada Języka Migowego została utworzona, a w jej skład, oprócz ustawowo powołanych przedstawicieli rządowych instytucji, weszło 9 innych osób. Żadna z osób w Radzie nie była osobą Głuchą, dla której PJM byłby językiem

[6] Skrót od: system językowo-migowy.
[7] Skrót od: polski język migowy (naturalny język migowy).

rodzimym, co wywołało ogromne oburzenie środowiska polskich Głuchych. Protest wystosowany przez środowisko Głuchych i wysłanie listu otwartego w formie zapisu filmowego, w którym treść została „zamigana" i pod którym podpisało się szereg instytucji i organizacji, spowodował zrewidowanie składu Rady. Dwie osoby zrezygnowały z członkostwa, a na ich miejsce powołano osoby głuche. Trzeba zwrócić uwagę na fakt, iż do Rady mającej się zajmować (co prawda według ustalonych kompetencji jedynie doradczo) kwestią języka migowego nie została początkowo powołana ani jedna osoba, która posługiwałaby się PJM. Słyszący eksperci zostali uznani za bardziej kompetentnych, co świadczy o paternalistycznym nastawieniu do głuchych. Na pytanie R. Younga: „Czy nie wydaje się wam, że ci, którzy mówią, nigdy nie będą zainteresowani tym, jak wy sami postrzegacie rzeczywistość z tego miejsca, w którym się znajdujecie, oraz że żyjecie w świecie innych, w świecie, który istnieje dla innych, nie dla was?"[8] – głusi z łatwością odpowiedzieliby: „Tak".

Najbardziej niepokojące są analizy tego, jaki obraz głuchej osoby funkcjonuje w społeczeństwie – nie tylko w obszarze wiedzy potocznej, ale także w publikacjach specjalistów zajmujących się tematem głuchoty. Wszelkiego rodzaju wiedza nieodłącznie wiąże się z władzą i to ta para *wiedza – władza*, idąc za M. Foucaultem, stanowi główny punkt, który trzeba mieć na uwadze. Wiedza jest produktem praktyk społecznych, a przede wszystkim władzy: „Wypada raczej uznać, że władza produkuje wiedzę (ale nie dlatego po prostu, że faworyzuje ją, gdy ta jej służy lub wykorzystuje, gdy jest użyteczna); że władza i wiedza wprost się ze sobą wiążą; że nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nimi pola wiedzy ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy"[9]. Już na poziomie języka możemy zauważyć pewne zachowane artefakty, które wiążą głuchotę z negatywnymi cechami. Wspólne pochodzenie, sięgające czasów praindoeuropejskich, mają słowa *głuchy* i *głupi*, co nie jest zjawiskiem występującym jedynie w języku polskim[10].

Analiza artykułów naukowych potwierdzi, że w obszarze „naukowości" także tworzy się negatywny obraz osoby głuchej. Jeszcze trzydzieści lat temu można było natknąć się na publikacje w rodzaju cytowanego niżej artykułu. Zbiór *Z zagadnień psychologii dziecka głuchego. Materiały pomocnicze z surdopsychologii* zawiera m.in. tekst pt. *Charakterystyka życia uczuciowego dzieci głuchych*. Oto jak autor widzi konsekwencje głuchoty i jej wpływ na życie uczuciowe głuchego dziecka: „W mowie mimicznej nie można ukazywać ani wyjaśniać subtelniejszych różnic i odcieni zjawisk etycznych, ani nie można posługiwać się przykładami cudzych przeżyć, które mogłyby stanowić wzór dla rozróżniania tego, co dobre i prawe. [...] Wszystko to prowadzi do wzmożonej orientacji instynktownej, a więc do egoizmu i samolubstwa oraz różnych nieprawidłowości i ubóstwa uczuć i woli dziecka"[11]. Według autora w języku migowym nie mogą być przenoszone wartości etyczne, nie można również w nim wyrazić przeżyć wewnętrznych jednostki. Co

[8] R.J.C. Young, *Postkolonializm. Wprowadzenie*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 13.

[9] M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 29.

[10] E. Rudnicka, *Czy „głuchy" jest „głupi"?*, „LingVaria. Półrocznik Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego" 2012, nr 12, s. 66.

[11] D. Ristovič, *Charakterystyka życia uczuciowego dzieci głuchych*, w: M. Czerska-Jurkowska (red.), *Z zagadnień psychologii dziecka głuchego. Materiały pomocnicze z surdopsychologii*, Warszawa 1980, s. 144.

więcej, głuchemu dziecku nie tylko zaczyna się przypisywać negatywne cechy, ale wręcz mówi się o nich jako należących do natury tego dziecka (np. w wyrażeniu: „środek do złagodzenia ich chropowatej i szorstkiej natury”[12]).

Po tej swoistej diagnozie rozwoju głuchego dziecka w kolejnym fragmencie, odnoszącym się do dojrzałej głuchej osoby, wystąpi już cały szereg negatywnych cech przypisywanych tym osobom: „[...] u głuchych dają się zauważyć różne cechy ujemne i szkodliwe, jak: nietowarzyskość, brak poczucia koleżeństwa, przewrażliwienie, chciwość, łakomstwo, wzmożona wczesna seksualność, nadmierna pobudliwość, drażliwość, złośliwość, przekora, radowanie się cudzym nieszczęściem, niecierpliwość, nienawiść, brak tolerancji, niewdzięczność, gburowatość, wulgarność, upór, chytrość, aspołeczność, amoralność, wreszcie brak świadomej dyscypliny pracy. [...] Jeżeli głuchoniemy jest bardziej zdolny, jeżeli przebywa w odpowiednim środowisku, wówczas dzięki prawidłowemu wychowaniu wspomniane wyżej braki można usunąć lub w znacznym stopniu złagodzić, chociaż oczywiście nigdy głuchoniemy nie będzie mógł całkowicie zrównać się z osobami słyszącymi”[13]. Jest to typowy przykład rozwijającej się niegdyś prężnie psychologii głuchych. Pomimo odżegnywania się w nauce od łączenia negatywnych cech natury psychologicznej jednostki z jej wadą słuchu, w wielu publikacjach, także nowszych, znajdziemy treści próbujące powracać do tego nurtu.

Zachowania głuchych są w badaniach tłumaczone ich cechami charakteru. Dokonuje się atrybucji wewnętrznej („wnioskowanie, że jakaś osoba zachowała się w określony sposób zarówno ze względu na swe właściwości, jak i postawy, charakter czy osobowość”[14]), a nie bierze się w ogóle pod uwagę sytuacji zewnętrznej, co prowadzi do „podstawowego błędu atrybucji” („tendencja do przeceniania czynników wewnętrznych przynależnych do dyspozycji, a niedocenienie roli sytuacji”[15]). W innym ujęciu można powiedzieć, że zachodzi związek pozorny dwóch zmiennych – zachowania głuchych tłumaczy się ich cechami charakteru wynikającymi z „natury”, podczas gdy w większej mierze przyczynia się do nich (jeśli w ogóle) sytuacja społeczna głuchych, a konkretnie – presja oralizmu, której są poddani od wczesnego dzieciństwa, w czasie edukacji, w końcu w życiu zawodowym i prywatnym. Mnogość negatywnych cech przypisywanych głuchym powoduje utrwalenie się społecznego obrazu głuchego jako *Innego* – różniącego się nie tylko tym, że nie słyszy, ale także szeregiem innych cech (negatywnych!) od „normalnego” członka społeczeństwa. Nie da się także nie zauważyć, jak wiele cech podanych przez autora, którymi rzekomo charakteryzują się osoby głuche, pokrywa się z tymi wypunktowanymi w pracach Edwarda W. Saïda, który analizował zjawisko tworzenia obrazu Orientu przez Zachód (na zasadzie dychotomicznych cech różnicujących obie te kultury). Badania z zakresu psychologii głuchych sprawiły, że głusi byli coraz bardziej odsuwani pod względem psychologicznym na skali, której wyznacznikiem normy, zresztą fałszywym, byli słyszący. Skoro więc cechy charakteryzujące głuchych to: uboga wyobraźnia, nadpobudliwość, chciwość, łakomstwo, wzmożona wczesna seksualność, drażliwość itp., to słyszący w takim razie są inteligentni, skromni, wyważeni, wstrzemięźliwi – bez

[12] Tamże, s. 147.
[13] Tamże, s. 145.
[14] E. Aronson, T.D. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 187.
[15] Tamże, s. 195.

wyjątku. Buduje się dyskurs iście kolonizatorski na podstawie obrazu *Innego*, dokładnie taki, jaki opisuje Saïd w książce *Orientalizm*.

Aby zrównoważyć ten przykład, bądź co bądź sprzed trzydziestu lat, przyjrzymy się czemuś współczesnemu. W 2007 r. miała miejsce w Łodzi konferencja *Tożsamość społeczno-kulturowa głuchych*. W pamięci uczestników zapisała się jako moment, w którym głusi ośmielili się zabrać głos w obronie swoich poglądów na sprawy, które dotyczą ich samych („Po raz pierwszy byłam świadkiem publicznego sporu, w którym Głusi nie pozwolili się zakrzyczeć Słyszącym, lecz stanęli w obronie swojej tożsamości. Jeszcze kilka lat temu wydawało mi się, że taki moment nigdy nie nastąpi”[16]). Referat, który wzbudził tyle emocji w trakcie konferencji, został wygłoszony przez dra Marcina Białasa i dotyczył kompetencji językowo-kulturowej w kontekście tożsamości narodowej niesłyszących[17]. Na wstępie, rozpatrując problem tożsamości społeczno-kulturowej głuchych, autor przedstawił dwa stanowiska. Pierwsze mieści się w tych słowach: „Odwołując się zatem do przesłanek etnologicznych i etnolingwistycznych, z których wynika teza o wielości i różnorodności kultur oraz o wykorzystywaniu przez nie różnego typu języków – niesłyszącego należy określić jako członka wspólnoty osób posługujących się językiem dostępnym dla jego zmysłów – językiem migowym. W świetle tych tez należy dojść do wniosku, że uszkodzenie jednego organu zmysłu nie prowadzi do ograniczenia człowieka, ale tworzy nową jakość. Sprawia, że człowiek jest sprawny w pełni, ale inaczej”[18]. Autor wymaga od Głuchych konsekwencji: „wynika stąd, że głuchym nie jest potrzebny zarówno dostęp do języka narodowego (w tym przypadku polskiego), bo mają własny (migowy), nie jest potrzebny dostęp do kultury narodowej (w tym przypadku polskiej) i ogólnoludzkiej. [...] Zatem może stworzyć własne «Państwo Niesłyszących w Państwie», własne szkoły, instytucje, prawo, zakłady pracy [...]” – ironizuje[19]. Wniosek, że Głusi, którzy pozostają przy zaprezentowanym stanowisku i wykazują się „konsekwencją” w jego podtrzymaniu, pozostają poza społeczeństwem i funkcjonują poza ogólnoludzką kulturą, uwypukla niezwykle etnocentryczne podejście prelegenta. Już samo definiowanie *kultury ogólnoludzkiej* przez pryzmat języka polskiego nie jest zbyt szczęśliwym rozwiązaniem. Biorąc pod uwagę, że nie w ramach jednego języka owa *ogólnoludzka kultura* się tworzyła, że zbudowana została na wielu językach dziś już nieużywanych i w dużej mierze zapomnianych, twierdzenie, do którego przechodzi Białas, że Głusi powinni używać jednak języka narodowego, wydaje się co najmniej wątpliwe.

Drugie stanowisko w kwestii tożsamości głuchych zaznacza konieczność uczestniczenia tej grupy w narodowej kulturze, co jest możliwe dzięki znajomości języka większości (języka polskiego). Według Białasa: „Bez znajomości języka narodowego niesłyszący nie poznają twórczości narodowych wieszczy Mickiewicza, Słowackiego, nie poznają Biblii, filozofii – kultury narodowej i ogólno-

[16] Wypowiedź z forum *deaf.pl*, wątek: *KONFERENCJA "TOżSAMOść SPOłECZNO-KULTUROWA GłUCHYCH"*, «Odpowiedź #15 dnia: 12 października 2007, 08:09:33».

[17] Publikacja pokonferencyjna: M. Białas, *Kompetencja językowo-kulturowa a tożsamość narodowa niesłyszących*, w: *Tożsamość społeczno-kulturowa głuchych*, red. E. Woźnicka, wyd. Polski Związek Głuchych Oddział Łódzki, Łódź 2007, s. 108.

[18] Tamże, s. 108–109.

[19] Tamże, s. 109–110.

ludzkiej – czyli nie utożsamią się ze społecznością słyszących”[20]. Przywołanie tu Mickiewicza i Słowackiego (a także Biblii, choć w oryginale raczej niewiele ma z językiem polskim wspólnego) w kontekście kultury polskiej może być w jakiejś mierze uzasadnione, lecz mam wątpliwości co do tego, czy rzeczywiście znajomość Mickiewicza stanowi rdzeń tożsamości Polaka czy Polki. Rozumiem, iż intencją autora było raczej wskazanie, że nie można być Polakiem, nie znając języka polskiego. Jednak czy rzeczywiście brak bezpośredniej styczności z „językiem wieszczy” skazuje nas na niepowodzenie w byciu Polką/Polakiem? Trzeba też rozgraniczyć znajomość języka od przymusu uczenia się mowy, gdy jest się głuchym – Białas rozwiązanie bowiem upatruje w nauce mowy z użyciem fonogestów i w dostosowaniu się głuchych do kultury słyszących; dokładniej ma temu pomóc: „wczesne wykrycie wady słuchu [...], wszczep implantu ślimakowego oraz rehabilitacja językowa przy zastosowaniu fonogestów”[21], co zostało przez autora określone jako „standard opieki i rehabilitacji w wielu krajach”.

Jeden z najbardziej kontrowersyjnych wątków dyskusji w środowisku Głuchych dotyczy właśnie tzw. implantów ślimakowych. W 1990 r. Food and Drugs Administration w Stanach Zjednoczonych pozwoliła wszczepiać protezy kochlearne dzieciom już powyżej drugiego roku życia. Lekarze zalecają jak najwcześniejszy zabieg, gdyż dzieci łatwiej poradzą sobie z przyswojeniem „technologii” i z nauką mowy. Zwlekanie z decyzją o wszczepieniu implantu oznacza mniejsze szanse osoby na rehabilitację. Jednakże Głusi są zdania, że jest to krok ku kulturowemu ludobójstwu, gdyż poprzez takie działania znacznie spada odsetek osób głuchych. Implantacja pozbawia głuche dzieci wyboru (może w ogóle kwestionuje jego istnienie?). Nie może dziwić wybór rodziców, gdy decydują się na implant dla swojego dziecka. Także sami głusi często decydują się na zabieg i są zadowoleni z podjętej decyzji. Jednak wydaje się, że głos niesłyszących jest pomijany, zwłaszcza na tle specjalistycznej wiedzy medycznej. Głos ludzi bezpośrednio zaangażowanych przez własne doświadczenie głuchoty powinien znaleźć swoje miejsce w dyskusji. Niestety jest on marginalizowany – Głusi w dyskursie publicznym są niewidoczni, zawsze mówi się o nich za nich.

Implant ślimakowy otwiera nam nowy wątek – wątek medykalizacji dyskursu. Medycyna jest dziedziną, która zajmuje się nieprawidłowościami, odchyleniem od normy i za wszelką cenę próbuje te nieprawidłowości usunąć, dlatego dyskurs medyczny bywa bardzo stygmatyzujący. Gdy we wczesnym dzieciństwie zostanie zdiagnozowane uszkodzenie słuchu u dziecka, zyska ono raz na zawsze etykietę niepełnosprawności. Przy każdej kolejnej wizycie u specjalisty nacisk jest kładziony na to, jakie ograniczenia mogą spotkać dziecko – w mowie, edukacji itp., natomiast nie są prowadzone rozmowy na temat szans, jakie się pojawiają. To prawda, że taka osoba zostaje pozbawiona możliwości odbioru bodźców słuchowych, ale nie mówi się o możliwościach percepcji poprzez bodźce wizualne. To prawda, że ograniczona zostanie możliwość mówienia i słyszenia mowy, ale prawdą jest też to, że nie jest to jedyna droga komunikacji. To prawda, że osobie głuchej trudno będzie funkcjonować w społeczeństwie w takim wymiarze, jak czynią to słyszący. Szansą może być jednak społeczność głuchych i w jej ramach możliwe pełne

[20] Tamże, s. 111.
[21] Tamże, s. 114.

uczestnictwo bez ograniczającej komunikacji werbalnej. Jedną z przyczyn postępującej medykalizacji może być prosty fakt, że „otolodzy i audiolodzy są często słabo zorientowani w sprawach dotyczących społeczności głuchych i jej języka, ponieważ wiedza na ten temat nie wchodzi w zakres ich zawodowego przygotowania”[22]. Medycyna w ten sposób staje się narzędziem kolonizacji w rękach słyszących pełnosprawnych.

Niezależnie od tego, z której perspektywy zaczniemy rozpatrywać zasadność implantacji, trzeba zauważyć, że jako technologia umożliwia ona oddziaływanie w relacjach władzy rozumianej przez Foucaulta – jest narzędziem pozwalającym „oddziaływać na działania”[23] innych ludzi. Jeśli osobę głuchą zaczyna się postrzegać przez pryzmat tego, czy „ładnie mówi”, implantacja staje się drogą do uzyskania akceptacji społecznej. Widzimy na tym przykładzie, jak działa wiedza (władza), która wytworzona poza jednostką, dostarcza ram interpretacyjnych całego świata ją otaczającego i jej samej w tym świecie. Narzędzia biopolityki, takie jak: dostęp do antykoncepcji, dopuszczalny wiek inicjacji seksualnej, przymus leczenia narkomanii itp. uzasadniane są „dobrem jednostki i społeczeństwa”, racjonalizowane i nie podlegają podważeniu.

Kulturę pełnosprawnych można określić mianem kultury dominującej[24]. W przypadku głuchych dominacja ta jest tym większa, że osadza się także na języku. Głusi żyją w kulturze dominującej ze świadomością, że jej norm nie są w stanie spełnić. Autorzy, którzy forsowali tezę, że integracja głuchych powinna nastąpić poprzez poznanie języka narodowego, naruszali tym samym wolność jednostki do decyzji, z którą kulturą ona sama chce się identyfikować. Kultura narodowa została przedstawiona jako dobro wytwarzane, a także dostępne wyłącznie *de facto* – słyszącym (posługującym się językiem narodowym). Kultura Głuchych zatem jest wykluczana z zakresu pojęcia kultury narodowej. Takie ujęcie marginalizuje kulturę Głuchych. Zamiast włączyć ją do dóbr określanych mianem kultury narodowej, przekonuje się nas, że jedyną drogą „bycia w kulturze narodowej” jest akulturacja, której przegraną stroną są Głusi.

PART OF US IF POLISH. DIFFERENT IF DEAF. COLONIZING PRACTICES TOWARDS THE DEAF IN POLAND

Summary

The article is an attempt to synthesize discriminatory practices against the deaf. Deaf people and their culture are subject to colonizing practices by hearing people. A sign language is considered a worse form of communication. Little public information is translated into a sign language.

---

[22] H. Lane, *Maska dobroczynności...*, s. 48.

[23] M. Foucault, *Podmiot i władza*, „Lewą Nogą” nr 9, s. 188 (pierwotnie tekst ukazał się pt. *Subject and Power*, „Critical Inquiry” 1982, nr 4).

[24] S. Sadowska, *Ku edukacji zorientowanej na zmianę społecznego obrazu osób niepełnosprawnych*, Wyd. Edukacyjne Akapit, Toruń 2005, s. 34.

From an early age deaf children undergo rehabilitation to learn speechreading and lipreading (e.g. using cued speech), or the use of indirect methods between a natural sign language and Polish language, i.e. the signed Polish is forced. A complete ban on the use of sign language is often suggested to make the rehabilitation process more effective. The knowledge concerning deaf education or logopedics for the hearing impaired people often constructs and maintains the unfair image of the deaf. The medical discourse focuses on disability and frailty of the deaf. All this creates a negative image of a deaf person, who becomes *a stranger* in the oral culture. There is a strong pressure to make the deaf adapt and start "to hear". These actions are an attempt to acculturate the culture of the deaf.

Trans. Izabela Ślusarek

Z W A R S Z T A T U H U M A N I S T Ó W

Teodora Konach
(Uniwersytet Jagielloński)

MANIFESTACJA TOŻSAMOŚCI W KULTURZE NIEMATERIALNEJ

Konwencja UNESCO o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 r. zdefiniowała nowy element światowego dziedzictwa oraz ustanowiła jego ochronę na szczeblu międzynarodowym i krajowym. Kultura niematerialna to tradycje i przekazy ustne, w tym również język, sztuki widowiskowe, zwyczaje, rytuały i obrzędy świąteczne, a także wiedza i umiejętności, związane z rzemiosłem tradycyjnym. Uznanie praw do własnej twórczości mniejszości narodowych i etnicznych, lokalnych społeczności, grup kulturowych, ludów tubylczych ma ścisły związek z uniwersalnymi prawami człowieka, poszanowaniem różnorodności kulturowej i zasadami dialogu kulturowego. Zgodnie z postanowieniami Konwencji o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego przy wpisie konieczne jest zaangażowanie samorządnych społeczności lokalnych, które odgrywają istotną rolę w kształtowaniu warunków rozwojowych, opartych na poczuciu tożsamości kulturowej i poznaniu własnego dziedzictwa oraz tradycji. Centralnym punktem w toczącej się obecnie debacie staje się kwestia legitymizacji i prezentacji dziedzictwa niematerialnego.

Procesy twórcze są zależne od konkretnych uwarunkowań natury społecznej: charakteru struktury społecznej, systemu wartości i systemu społeczno-kulturowego, typu władzy, stosunków ekonomicznych. Oczywiście, jest to proces, który przebiega autonomicznie dla każdej jednostki, jednak pozostaje zawsze w skomplikowanych relacjach z środowiskiem zewnętrznym. Działalność kreacyjna jest zaspokojeniem zarówno własnych potrzeb duchowych twórcy, jak i pewnych oczekiwań zbiorowych. Wydarzenia społeczne, historyczne i polityczne również inspirują artystów. Sytuacja, w której twórczość jest uznawana, sama w sobie, za wartość, sprzyja rozwojowi procesów twórczych. Stąd jest niezwykle ważne, jakie wartości i idee tworzą daną kulturę, ponieważ wpływają na jej aktualny kształt.

Kategoria „niematerialnego dziedzictwa kulturowego" (*intangible cultural heritage*) została wprowadzona przez postanowienia Konwencji UNESCO o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 17 października 2003 r.[1] W myśl regulacji Konwencji (Art. 2.2.) dziedzictwo niematerialne to:

[1] Dz.U. 2011, nr 172, poz. 1018. Zob.: J.M. Nas, *Masterpieces of Oral and Intangible Culture: Reflections on the UNESCO World Heritage List*, „Current Anthropology" 2002, vol. 43, no. 1, s. 139–148.

a) tradycje i przekazy ustne, w tym język jako nośnik niematerialnego dziedzictwa kulturowego;

b) sztuki widowiskowe;

c) zwyczaje, rytuały i obrzędy świąteczne;

d) wiedza i praktyki dotyczące przyrody i wszechświata;

e) umiejętności związane z rzemiosłem tradycyjnym.

Podstawowym obowiązkiem państw-stron Konwencji jest identyfikacja i wprowadzenie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego na swoim terytorium[2]. W procesach rozpoznania i tworzenia list zasobów kultury niematerialnej Konwencja zakłada również konieczność zapewnienia możliwie szerokiego dostępu lokalnych społeczności do tworzenia opisu danych obiektów, przy wsparciu władz państwowych.

Przyjęcie i zdefiniowanie kategorii pojęciowej „dziedzictwo niematerialne" w tekście Konwencji UNESCO z 2003 r. doprowadziło do fundamentalnej zmiany w rozumieniu prawnie chronionych dóbr dziedzictwa kulturowego. Nowe regulacje międzynarodowe stworzyły konieczność wprowadzenia odmiennych instrumentów prawnych i administracyjnych zapewniających ochronę kultury niematerialnej oraz metod zarządzania nową formą dziedzictwa w instytucjach. Pociągnęło to za sobą pytania o sposoby identyfikacji kultury niematerialnej, zasadność jej ochrony i zachowanie jej autentyczności oraz powiązań z konkretnymi społecznościami. Proces włączenia do katalogu chronionych na szczeblu międzynarodowym przejawów dziedzictwa kulturowego trwa od ponad siedemdziesięciu lat. Początkowo Organizacja Narodów Zjednoczonych do spraw Wychowania, Nauki i Kultury opracowała dokumenty ochrony dziedzictwa materialnego i naturalnego, ustanawiając Konwencję w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego z 1972 r.[3] Zawarte w niej holistyczne ujęcie „dziedzictwa naturalnego" – jako systemu i zasobów ekologicznych – zmieniło kategoryzację dziedzictwa ogólnie. Wprowadzenie kategorii „dziedzictwo naturalne" posłużyło za rozwiązanie modelowe do konceptualizacji „kulturowego dziedzictwa niematerialnego", zdefiniowanego jako zespół zjawisk i przejawów kultury niematerialnej, odgrywających ważną rolę w kształtowaniu tożsamości konkretnej społeczności, w aspekcie nie tylko kulturowym, ale również społecznym czy historycznym. Powtórzenie tych zasad zostało zawarte w treści *Konwencji w sprawie ochrony i promocji różnorodności form wyrazu kulturowego* z 2005 r.[4] Dodatkowo postanowienia Konwencji z 2005 r. podkreśliły obowiązek promowania różnorodności form wyrazu kulturowego. Próby całościowego rozumienia przestrzeni, miejsc i relacji międzyludzkich, zawarte w konwencjach UNESCO, to poszukiwanie formuły doświadczeń, pamięci, emocji i powiązań ludzi z konkretnymi miejscami[5].

Najbardziej rozpoznawalnym modelem działalności UNESCO są Listy Światowego Dziedzictwa. Obecnie istnieją odrębne listy dedykowane ochronie i promocji

---

[2] Art. 11, lit. (a) i (b).

[3] Dz.U. 1976, nr 32, poz. 190.

[4] Dz.U. 2007, nr 215, poz. 1585.

[5] J. Leighly, *Land and Life: A Selection of the Writings of Carl Ortwin Sauer*, Berkeley 1963, s. 104–117. Por.: Yi Fu Tuan, *Space and Place: Humanistic Perspective*, „Progress in Geography" 1974, 6, s. 211–252; E. Relph, *Place and Placelessness*, London 1976; J. Agnew, *Place and Politics: The Geographical Mediation of State and Society*, London 1987.

dziedzictwa dla zabytków materialnych i dziedzictwa naturalnego oraz dla przykładów kultury niematerialnej. Od czasu powstania list rozpoczął się proces tworzenia powszechnych zasobów wiedzy o najważniejszych zabytkach dziedzictwa na płaszczyźnie międzynarodowej. Poza mechanizmami ochrony i wsparcia finansowego, uznanie i wpis na listy UNESCO to najlepszy, globalny środek promocji dziedzictwa krajowego.

Świadomość arbitralności wprowadzonego podziału oraz pewnej konwencji, narzuconej mechanizmom wpisu, jak również wzajemnych zależności zachodzących pomiędzy listami bardzo wzrosła po wprowadzeniu kategorii dziedzictwa niematerialnego. Istotą kultury niematerialnej jest łączenie w sobie elementów zarówno dziedzictwa materialnego (jako forma kulturowa), jak i dziedzictwa naturalnego (jako forma dynamiczna). Z tego względu jej ochrona nie może skupiać się tylko na zbieraniu, klasyfikowaniu i zabezpieczaniu „niematerialnych artefaktów". Definiując dziedzictwo niematerialne, należy podkreślić wzajemne oddziaływanie obu form: w przypadku zabytków materialnych ich kontekstualność to przywołanie kultury niematerialnej, z kolei dziedzictwo niematerialne nawiązuje często do istniejących obiektów materialnych, niezbędnych atrybutów obrzędowości, tańca, wyrobów sztuki tradycyjnej, instrumentów muzycznych i in.[6] W kontekście podziału dziedzictwa warto przytoczyć koncepcję Nelsona Goodmana, który wprowadził rozróżnienie na sztuki „autograficzne" (malarstwo, rzeźba), w których materiał i forma realizacji są tożsame, oraz sztuki „allograficzne" (taniec, muzyka, teatr), w których praca i wykonanie są od siebie niezależne, mogą być dowolnie interpretowane i przetwarzane wielokrotnie w czasie[7]. Przyjmując powyższą kategoryzację, możemy stwierdzić, że Lista Światowego Dziedzictwa odpowiada ochronie dzieł autograficznych, z kolei Lista ustanowiona Konwencją z 2003 r. będzie służyła za narzędzie do identyfikacji kultury allograficznej, czyli niematerialnej. Jakkolwiek nie należy zapominać, że podobny rygorystyczny podział jest kolejną próbą podziału dziedzictwa i odnosi się do arbitralnych decyzji podmiotów instytucjonalnych.

Niestety, od samego początku funkcjonowania List Światowego Dziedzictwa zauważalne były tendencje do ciągłej rywalizacji państw w ramach tworzonego spisu zabytków pod ochroną UNESCO. Chęć uznania krajowego dziedzictwa na płaszczyźnie międzynarodowej wykazała również, że kryteria wpisu są mocno osadzone w tradycji aksjologicznej zachodniej kultury. Skutkiem wprowadzonego mechanizmu reprezentatywności i wartościowania Lista podtrzymała tylko istniejący podział na centrum – peryferie, odpowiadający dychotomii Zachód – Wschód, co doprowadziło do jej zdominowania przez obiekty europejskie. Kategoryzacja UNESCO często była krytykowana jako „europocentryczna i wykluczająca"[8], ponieważ skupiała się na zabytkach materialnych, o określonej wartości historycznej, a nie – na formach kulturowych, które wpływały na kształtowanie tożsamości konkretnych społeczności. Utworzona trzydzieści lat później Lista Reprezentatywna Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego Ludzkości w swoim założeniu miała na

[6] M. May, *Exhibition Ideas: Integrating the Voice of Communities and Audience*, w: B. Lord, G.D. Lord (red.), *The Manual of Museum Exhibition*, California 2002, s. 32–38.

[7] N. Goodman, *Languages of Art: an Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis 1968, s. 241.

[8] M.C.L. da Londres-Fonseca, *Intangible Cultural Heritage and Museum Exhibitions*, „ICOM UK News" 2002, 63, s. 8–9.

celu ochronę wartości uniwersalnych dla wszystkich form kulturowych, z zachowaniem ich równości i równoważności, wprowadziła jednak kolejne schematy wartościowania i mechanizmy podziału.

Jednym z podstawowych zagadnień związanych z ochroną dziedzictwa niematerialnego jest problem instytucjonalizacji, a dokładnie – nałożony przez postanowienia Konwencji z 2003 r. obowiązek identyfikacji i ochrony kultury niematerialnej przez władze państwowe. Dokumenty sporządzone przez UNESCO podlegają ratyfikacji przez państwa członkowskie, wynika to ze struktury Organizacji. Zakłada to podporządkowanie ochrony kultury niematerialnej na terytorium państwa-strony Konwencji w ramach ogólnej polityki kulturalnej, prowadzonej przez instytucje administracji publicznej. Nawiązując do pojęcia „polityki kulturalnej", można odnieść się do tezy Michela Foucaulta, który twierdził, że władza jest wszędzie nie dlatego, że wszystko obejmuje, lecz dlatego, że wszystko generuje[9]. Jest to zatem termin, który wyjaśnia nie tylko stosunki społeczne, ale również zawiera w sobie interpretację reprezentacji ludzi i miejsc oraz rozumienie przestrzeni i czasu, procesów wykluczenia i wartościowania przejawów kultury i elementów dziedzictwa. Polityka kulturalna nowoczesnych państw zakłada podporządkowanie ochrony zabytków i ogólnie – dziedzictwa zasadniczym celom państwa oraz wyłączenie z katalogu chronionych przejawów kulturowych tych elementów, które są uznane za „nienarodowe", czyli „obce". Powiązanie kultury niematerialnej z obszarem konkretnych państw stwarza zagrożenia dla jej właściwej identyfikacji i ochrony[10]. Przypisanie dziedzictwa niematerialnego do terenów nowoczesnych państw narodowych może doprowadzić do wykluczenia form kulturowych mniejszości lub do zaburzenia dialogu pomiędzy różnorodnymi formami kulturowymi występującymi na obszarze danego państwa. Sytuacja ta jest szczególnie niebezpieczna w państwach, które uwikłane są w wewnętrzne lub zewnętrzne spory terytorialne, i stanowi zagrożenie dla ciągłości elementów dziedzictwa społeczności, które niekoniecznie są akceptowane przez władze.

Dążenie do uznania narodowego dziedzictwa kulturowego na arenie międzynarodowej wpisuje się w krąg rozważań o *polityce uznania* w jej wymiarze społecznym i tożsamościowym. Kategoria „uznania" często pojawia się w dyskursie multikulturalizmu współczesnych społeczeństw i państw.

Koncepcja *multikulturalizmu* Charlesa Taylora łączy nierozerwalnie pojęcia tożsamości i uznania, podkreślając silnie intersubiektywny charakter pierwszej z kategorii[11]. Według Taylora potrzeba „uznania" to potrzeba rozumienia samego siebie jako pełnoprawnej istoty ludzkiej przez ogół społeczeństwa. Taylorowska koncepcja przenosi kwestie *tożsamości* na płaszczyznę polityczną, nakładając na państwa obowiązek wprowadzania zasad sprawiedliwości do procesów kształtowania tożsamości. *Polityka uznania* staje się projektem mediacji państwa, poprzez instrumentarium zasad i norm prawnych i administracyjnych, na rzecz uznania

[9] M. Foucault, *Wiedza i władza*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, wybór i oprac. A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, Warszawa 2006, t. 1, s. 540.

[10] A. Paprocka, *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w regionach o przerwanej ciągłości kulturowej (przykład Żuław i Powiśla)*, w: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona. Intangible Cultural Heritage: Origins – Values – Protection*, Lublin – Warszawa 2013, s. 317–329.

[11] Ch. Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton 1992.

tożsamości grup funkcjonujących w społeczeństwie. Uznanie roli „różnicy" w procesach kształtowania tożsamości konkretnych grup, w sferze publicznej, to nadanie politycznej artykulacji wartościom jednostkowym, nie zaś, jak z reguły, uniwersalnym. Dialog i rozumienie odmiennych kultur stają się mechanizmem niezbędnym do wzajemnego konstytuowania się wartości *uznania* i *tożsamości*.

Taylor wprowadza podział na dwa typy „polityki uznania": *politykę uniwersalizmu* oraz *politykę różnicy*. Polityka uniwersalizmu zakłada równość wszystkich obywateli, stanowiąc podstawę dla systemów demokratycznych. Polityka różnicy jest formą późniejszą, która odchodzi od zasad uniwersalizmu, nie jest jednak powrotem do przednowoczesnych form organizacji społecznej, lecz jedynie kładzie nacisk na wartości indywidualne. W tych relacjach rządzący – rządzeni *różnica* sama w sobie staje się wartością. Te dwie formy polityk wchodzą ze sobą w konflikty, których podłożem jest istota pojęcia *uniwersalizmu*. Taylor wykazuje, że kategoria ta w strategiach komunikacji politycznej jest często zamaskowaną formą dominacji, utrzymującą istniejące stosunki władzy i hierarchii oraz mechanizmy dominacyjne. Zasada równości w praktyce często oznacza stosowanie partykularyzmów, odzwierciedlających przyjęte modele kulturowe i polityczne. Skomplikowana natura interakcji kulturowych sprzyja tworzeniu się grup, które są wykluczane z powszechnego procesu uznania – są „uznane niewłaściwie" (*misrecognition*), według kategoryzacji Taylora – co prowadzi do zaburzenia procesu kształtowania tożsamości i identyfikacji ze wspólnotą-państwem. Za grupy, które zostały niewłaściwie uznane, Taylor uważa kobiety w systemie patriarchalnym, Afroamerykanów, kolonizowane ludy nieeuropejskie[12]. Według Taylora dzięki modelowi *polityki różnicy* można zwalczyć procesy wykluczenia i marginalizacji konkretnych jednostek i grup. Taylor zakłada zatem, że egzystencja w wielokulturowym społeczeństwie wymaga postawy otwartej na odmienność kulturową i gotowości jej poznania oraz akceptacji[13].

Multikulturalizm, w rozumieniu Taylora, może być postrzegany jako postać polityki różnicy, w której *uznanie* jest narzędziem sprawiedliwości społecznej, jednak deklarowany szacunek dla odmienności w tej koncepcji jest funkcjonalny również dla struktur władzy. Teoria Taylora zakłada selekcję zestawu różnic, przyporządkowując im określone wartości i w konsekwencji – zapewniając ochronę prawną i polityczną. Jedną ze strategii budowania wspólnoty narodowej jest unifikacja kulturowa. Procesy wyboru i selekcji to ciągłe mechanizmy asymilacji lub wykluczenia grup i jednostek oraz ich dziedzictwa. Procesy wartościowania mogą prowadzić do wprowadzenia mechanizmów jedności społeczeństwa i w konsekwencji do ponownej jego homogenizacji. Michel Foucault uważał, że konceptualizacja *multikulturalizmu* jest również procesem produkcji i re-produkcji różnic oraz ich utrwalania. Teoria *polityki różnicy* Taylora wywołuje wiele wątpliwości przede wszystkim przez pozorność deklarowanego szacunku dla różnorodności, który podtrzymuje istniejące modele dominacji, a multikulturalizm zmienia się w kolejną apologię zachodniej supremacji kulturowej.

Kwestie *uznania* w przestrzeni publicznej i polityce państw zostały przedstawione również w pracach Axela Honnetha. W teorii *walki o uznanie* Honneth odnosi się do procesów zachodzących na terytoriach państw niejednolitych kultu-

[12] Tamże, s. 26.
[13] Tamże, s. 67.

rowo[14], na których mechanizmy *uznania* często wspomagają umacnianie więzi i wspólnoty społecznej i politycznej.

Kategoria „uznania", użyta przez Honnetha, odwołuje się do heglowskiego instrumentarium pojęciowego, z którego zaczerpnął trójdzielną strukturę poznania (podział na rodzinę, obywatelstwo, państwo) i uznania (odpowiednio: miłość, prawo i solidarność), ale w ujęciu nowych intersubiektywnych i refleksyjnych modeli tożsamości[15]. Honneth, podobnie jak Taylor, dąży do znalezienia formuły zagwarantowania na poziomie prawno-administracyjnym indywidualnej autonomii i jej uznania w życiu społecznym. „Posttradycyjna" etyczność realizuje się poprzez *walkę o uznanie*, która generuje rozwój społeczny. Proces zmiany przebiega jako stopniowe zwiększanie liczby podmiotów objętych uniwersalnymi prawami oraz poprzez coraz bardziej uwrażliwione stosowanie norm prawnych w indywidualnych przypadkach. Konflikty o uznanie, rozumiane jako tworzenie nowych sfer uznania lub też różnicowanie sfer już istniejących, przez Honnetha są postrzegane w kategoriach progresywności rozwoju społecznego[16]. W koncepcji walki o uznanie Honneth nie odwołuje się do teorii postkolonialnych, pomimo że poruszają one te same, nadrzędne zagadnienia kształtowania tożsamości oraz zagadnienia konfliktów społecznych w obliczu istniejących relacji dominacji i mechanizmów opresji.

Kolejnym zasadniczym zagadnieniem związanym z identyfikacją niematerialnego dziedzictwa kulturowego jest pojęcie tożsamości. Tożsamość i tradycja nie są zjawiskami neutralnymi, ani obiektywnymi – jak wszystkie twory kulturowe są każdorazowo konstruowane przez legitymizację lub odrzucenie wybranych elementów. Procesy te mogą stanowić świadectwo wzorców układu władzy w społecznościach. Pomimo postulowanego indywidualnego podejścia do kwestii przynależności do konkretnych społeczności, w znacznym stopniu nie wybieramy swojej tożsamości kulturowej, lecz otrzymujemy ją od poprzednich pokoleń, przyjmując i podtrzymując konkretne wizerunki identyfikacyjne[17]. A każda tożsamość, w tym i tożsamość narodowa, jest ukonstytuowana performatywnie, poprzez ekspresję i manifestację, jako zestaw strategii, gestów i ról[18]. Takie ujęcie prowadzi do konkluzji, że tożsamość realizuje się poprzez ciągłą manifestację – prezentację i projekcję określonych zachowań, które są odtwarzane i wciąż imitowane w ramach obowiązujących konwencji kulturowych.

U podstaw budowania tożsamości wspólnotowej, a później – narodowej, często leży „projekt" zapewnienia jednorodności kulturowej. Uznając organizację społeczeństw za „projekt", identyfikacja z nimi staje się indywidualnym aktem oraz tworem kulturowym. Przyjęcie bądź odrzucenie konkretnych „narodowych" kodów kulturowych powinno być zależne od decyzji jednostek i ich poczucia przynależności do danych społeczności. Jakkolwiek zagadnieniami tożsamości rządzą również dyskursy jurydyczne i legitymizacyjne. W tym kontekście termin „jurydyczny" odnosi się nie tylko do wąsko definiowanych norm prawnych, ale do całej zinstytucjonalizowanej strategii „ograniczania, zakazywania, kontroli, a nawet

[14] A. Honneth, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, tłum. J. Duraj, Kraków 2012.

[15] Tamże, s. 13–33.

[16] Tamże, s. 167–175.

[17] D. Robbins, *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*, Milton Keynes: Open University Press 1991, s. 174.

[18] Por.: E. Diamond (red.), *Performance and Cultural Politics*, London 1996.

ochrony jednostek żyjących w danym społeczeństwie”[19]. Z kolei władza ma siłę wytwórczą, kreuje kategorie i praktyki niezbędne do funkcjonowania dyskursów identyfikacyjnych[20]. Stajemy zatem przed pytaniem: czy odkrycie i prezentacja kultury niematerialnej będzie metakulturową produkcją, ukazującą dziedzictwo jako całość i byt wspólnot i narodów, czy jedynie performatywnym odtworzeniem strategii identyfikacyjnych konkretnych jednostek, a może – konsekwentną realizacją polityki kulturalnej państw?

Nasze pojmowanie świata ściśle wiąże się z tym, w jaki sposób konstruujemy i kontestujemy znaczenie konkretnych miejsc. U podstaw tej interpretacji miejsca leży przekonanie, że nadawanie znaczenia danemu terytorium powstaje w sposób intersubiektywny, jako oddziaływanie podmiotów z nim związanych[21]. W rozumieniu tego procesu należy podkreślić, że przekształcenia układów władzy i struktury społecznej, codziennych praktyk i języka wzajemnie się dopełniają, konstytuując obszar nacechowany znaczeniowo[22]. Wydaje się, że „przednowoczesne” lokalne tożsamości polegające na identyfikacji z rodziną, plemieniem, klanem zostały naruszone i wyparte przez odmienne, nowo powstałe relacje społeczno-kulturowe. Tak więc nowoczesny nacjonalizm pojawił się jako rozwiązanie bardziej dostosowane do zmienionych wymogów politycznych i ekonomicznych. Derek Sayer i Phillip Corrigan[23] twierdzą, że współczesne państwa narodowe należy traktować jako twory zarazem polityczne i kulturowe. Można zatem mówić o kreowaniu wspólnotowej, kulturowej istności na płaszczyźnie politycznej[24]. Naród, jako nowa forma wspólnoty, okazał się bardziej efektywny w zmienionej sytuacji dziejowej, społecznej i przestrzennej. Stał się sposobem organizacji społeczności, który daje możliwość określenia własnej tożsamości wobec innych i wobec samego siebie. Geografia tworzenia tych projektów wspólnot narodowych wywarła również istotny wpływ na kulturę. W ramach tego rozumowania należy przywołać teorię Benedicta Andersona[25] o narodach funkcjonujących jako „wspólnoty wyobrażone”, lepiej dostosowane do linearnego pojęcia czasu i sfragmentaryzowanych terytoriów krajów – nowego ujęcia zasięgu władzy państw. Wyobrażeniowe tworzenie wspólnoty narodowej, jako intersubiektywny proces, zakłada jednak dwustopniowy schemat identyfikacyjny: pierwszy etap to określenie terytorium, dziejowego „domu ojczystego”, poprzez wykluczenie tych, którzy pozostają poza nim, i następnie nakreślenie granic wobec Innych. To ukonstytuowane związanie narodów z konkretnym terytorium polega również na łączności ich wspólnoty i historii

---

[19] J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London 1990, s. 2.

[20] T. Purvis, A. Hunt, *Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology...*, „British Journal of Sociology” 1993, 44, s. 473–499.

[21] D. Ley, *Rediscovering Man's Place*, „Transactions of Institute of British Geographers” 1982, 7, s. 248–253; P. Clocke, C. Philo, D. Sadler, *Approaching Human Geography: An Introduction to Contemporary Theoretical Debates*, London 1991, s. 81.

[22] A. Pred, *Place as Historically Contingent Process: Structuration Theory and the Time Geography of Becoming Places*, „Annals of the Association of American Geographers” 1984, 74, s. 79–97.

[23] P. Corrigan, D. Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford 1985, s. 187–188.

[24] P. Gruffudd, *Remaking Wales: Nation-Building and the Geographical Imagination, 1925–50*, „Political Geography” 1995, 14, s. 219–239.

[25] B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

z określonymi miejscami i szczególnymi cechami krajobrazu oraz ich reprezentacją w tradycji i kulturze. Z kolei wszystkie reprezentacje są dokonywane z określonego punktu widzenia i mają zarówno swoją wartość emocjonalną, jak i polityczną. Stąd zawsze pozostaje kwestia ciągłych procesów wykluczenia jako sposobu legitymizacji określonej wspólnoty na danym obszarze.

Listy UNESCO zakładają wprowadzenie ścisłego podziału geograficznego – za zgłaszanie wpisów odpowiedzialne są konkretne państwa. Mechanizm ten został podtrzymany również przy tworzeniu listy dotyczącej kultury niematerialnej. Należy jednak pamiętać, że przez wprowadzenie reprezentacji geograficznej władza określonych grup kształtuje tworzenie – czy odtwarzanie – tożsamości innych społeczności[26]. Budowanie granic, odrębności i podziału na to, co bliskie, i to, co odległe, staje się narzędziem dominacji, uzasadniając potrzebę narzucania pewnych (zachodnich) zespołów idei i zasad[27]. Już teraz wpisy na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości zachowują istniejącą hierarchizację dziedzictwa, zwłaszcza w stosunku do utrwalenia podziału na Wschód i Zachód. Europejskie teatry operowe czy baletowe nie mogą znaleźć się na liście, ale japoński teatr Nôgaku, chociaż nie reprezentuje kultury autochtonicznej czy grupy mniejszościowej, może spełnić konwencyjne przesłanki „dziedzictwa niematerialnego". Zarówno europejskie, jak i japońskie teatry wymagają procesu ćwiczeń, w którym często wiedza przekazywana jest z pokolenia na pokolenie artystów, we wszystkich tych instytucjach używane są charakterystyczne zapisy, ale tylko tradycje Nôgaku stanowią przykład kultury niematerialnej w myśl definicji UNESCO. Uznając za uniwersalne dziedzictwo ludzkości niematerialne formy związane ze sztuką dworską czy utrzymywanymi przez państwo świątyniami, UNESCO zachowuje tradycyjną antynomię Zachód i inne części świata, uznając w ten sposób wpisy, które nie są ani autochtoniczne, ani związane z mniejszościami narodowymi bądź etnicznymi, ale tylko niezachodnie, więc już koniecznie niematerialne i ważne dla konkretnych społeczności. To ponowne wprowadzenie dyskursu Zachodu, który nie jest tylko narzędziem opisu i poznania, lecz – stosunków władzy i dominacji. Nie chodzi tu zresztą o problem tożsamości, są to kategorie bezpośrednio związane z władzą i dominacją[28].

Podstawą orientalizmu zachodniego jest wprowadzanie dychotomizacji oraz narzucanie sposobu kształtowania mówienia, opisywania i reprezentacji w uproszczonych, bardzo ogólnych kategoriach[29]. Orientalizm staje się zatem dyskursem Wschodu, a właściwie – jego dezinterpretacją i lekceważącym stosunkiem przede wszystkim do kultury arabskiej[30]. Ciekawym zjawiskiem jest dwutorowość dyskur-

---

[26] E. Said, *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005, s. 98.

[27] W odniesieniu do państw Półwyspu Arabskiego omawiane zagadnienia analizowane są jako praktyki kreowania dziedzictwa i konstruowania tożsamości. Por.: T. Fibiger, *Global Display – Local Dismay: Debating „Globalized Heritage" in Bahrain*, „History and Anthropology" 2011, 22(2), s. 187–202; S. Mejcher-Atassi, J.P. Schwartz (red.), *Archives, Museums and Collecting Practices in the Modern Arab World*, Farnham 2012.

[28] B. Kirshenblatt-Gimblett, *Intangible Heritage as Metacultural Production*, „Museum International", 221–222, s. 52–65; E. Said, *Orientalizm*, s. 75. Por.: E. Said, *The Politics of Dispossession*, London 1995; M. Sprinkler (red.), *Edward Said: A Critical Reader*, Cambridge 1992; E. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, New York 1981.

[29] E. Said, *Orientalizm*, s. 67.

[30] Tamże, s. 66–67.

su orientalizmu – w procesach legitymizujących władze kolonialne dochodziło do przesunięć w rozumieniu wartości uniwersalnych, które tłumiły „różnicę" i służyły do procesów homogenizacji kulturowej lub – wręcz przeciwnie – „różnice" podkreślały, aby zawiesić obowiązujące zasady uniwersalizmu.

Współczesna zachodnia muzeologia wciąż trwa w przekonaniu, że ochrona i prezentacja obiektów w specjalnie do tego dedykowanych pomieszczeniach jest fenomenem wpisującym się przede wszystkim w kulturę zachodnią i przez nią stworzonym. Muzeum traktowane jest jako znak „nowoczesności". O ile trwanie przy tradycyjnym (równoznacznym z „prymitywnym") sposobie życia postrzegane jest jako świadectwo zacofania kraju, o tyle jego wykorzystanie w formie dziedzictwa „[…] to obecnie jeden z czynników świadczących o osiągnięciu minimum cywilizacyjnego przez państwo"[31]. Często podkreśla się również powiązania koncepcji i historii muzealnictwa z zachodnim systemem społecznym, kulturowym, ekonomicznym i politycznym, z kolei wtłoczenie do nowoczesnego systemu ekonomicznego jest sposobem na zdobycie prestiżu oraz rozwinięcie przemysłu turystycznego.

Należy jednak zaznaczyć, że również w tradycyjnych społecznościach funkcjonowały formy zabezpieczenia i udostępniania następnym pokoleniom konkretnych obiektów i wartości znaczących dla utrzymania tożsamości i więzi lokalnych. W ostatnich latach postkolonialna krytyka zachodniej muzeologii dąży do stworzenia koncepcji uwzględniania szeroko pojętego kontekstu kulturowego i społecznego w ekspozycjach muzealnych. Działalność muzeów zaczęła być interpretowana również w odniesieniu do zagadnień związanych z prawami człowieka i prawami kulturalnymi oraz prawami mniejszości i społeczności lokalnych. Wprowadzenie metodologii porównawczej (*cross-cultural, comparative museology*) umożliwiło systematyczną analizę strategii prezentacji zbiorów w poszczególnych muzeach w różnych państwach i kręgach kulturowych[32]. *Indigenous curation* to termin wprowadzony do dyskursu muzeologicznego w ostatnich latach na określenie działalności związanej z badaniem, ochroną, zabezpieczeniem i sposobami ekspozycji elementów kultury materialnej i niematerialnej w muzeach. *Indigenous curation* ma stanowić próbę połączenia modelu zachodniego muzealnictwa z tradycyjnymi sposobami prezentacji własnego dziedzictwa przez dane społeczności. Jest to poszukiwanie współpracy pomiędzy muzeami a społecznościami lokalnymi. To podejście może spowodować odpowiednią prezentację zbiorów w odniesieniu do ich kontekstu kulturowego, historycznego i społecznego.

W ostatnich dekadach ujęcie muzealnictwa znacznie ewoluowało w kierunku podejścia globalnego i holistycznego. Nowa koncepcja muzeologii, czyli sposób ekspozycji nawiązujący do tradycji konkretnych społeczności, może wspierać dążenie do uniwersalnego systemu ochrony dziedzictwa. Muzea mają szansę stworzyć ponadnarodowy porządek form kulturowych, który obejmie cały świat[33]. Z kolei

---

[31] K.H. Kenneth, A. Nicholls, *The Dictionary of Museums and Living Displays*, New York 1985.

[32] Wykorzystywane zwłaszcza do analizy porównawczej w odniesieniu do prezentacji kultury niematerialnej. Por.: M. Alivizatou, *Intangible Cultural Heritage: A New Universal Museological Discourse?*, referat wygłoszony podczas konferencji *The World Under One Roof: Past, Present, and Future Approaches to Universality in Ethnographic Museums*, Vienna, Austria, 19–24 sierpnia 2007.

[33] A. Appadurai, C. Breckenridge, *Museums Are Good to Think: Heritage on View in India*, w: I. Karp (red.), *Museums and Communities: The Politics of Public Culture*, Washington DC 1992, s. 35.

głębokie poznanie własnej tożsamości jest związane ze świadomością istnienia dziedzictwa materialnego i niematerialnego i ich wzajemnych powiązań. Świadomość zakorzenienia w konkretnej kulturze, usytuowanie międzypokoleniowe i historyczne to podstawa dla poczucia związku ze wspólnotą lokalną, z jednoczesną otwartą i odpowiedzialną postawą.

Celem Konwencji z 2003 r. miała być ochrona i promocja dziedzictwa lokalnego, jednak poprzez nałożone mechanizmy ochrony kultury niematerialnej może ona posłużyć utrwaleniu monolitycznego modelu obowiązującej w danym państwie polityki kulturalnej. Niewątpliwą zasługą regulacji UNESCO jest natomiast wprowadzenie konieczności uwzględnienia przez państwa interakcji zachodzących pomiędzy rozwojem społeczności i procesami kulturowymi, które są wynikiem działań ich członków[34].

Stworzenie listy UNESCO dla kultury niematerialnej to przede wszystkim sposób ochrony form kultury, których do tej pory nie udało się wprowadzić do pozostałych modeli ochrony dziedzictwa. Każda społeczność funkcjonuje na podstawie wiedzy, tradycji – przekazywanej ustnie, manualnie – lub poprzez przykład. Niestety, instytucjonalizacja, i ustanowienie procedury wpisu dla obiektów niematerialnych, analogicznej do tej odnoszącej się do zabytków materialnych, nacechowana jest pewnym elitaryzmem, wyłącza bowiem spod ochrony określone aspekty kultury niematerialnej w sposób dosyć subiektywny. Sytuacja ta i istniejące wpisy przykładów dziedzictwa niematerialnego podtrzymują tylko podział Zachód – Wschód.

Obecnie odchodzi się od modeli zakładających podział na wymiar lokalny i globalny dziedzictwa na rzecz konstrukcji, które interpretują formy kulturowe w ujęciu holistycznym, wykraczającym poza dualizm: krajowy/międzynarodowy czy narodowy/obcy[35]. Dokumenty prawa międzynarodowego odzwierciedlają koncepcję tworzenia poprzez dziedzictwo kulturowe kontekstu i płaszczyzny dla warunków rozwojowych, opartych na świadomości kulturowej i rozpoznaniu własnego dziedzictwa materialnego i niematerialnego. Współcześnie należy raczej mówić o „kulturowych hybrydach" niż wzajemnie ograniczonych przestrzennie terytoriach. Pojawiają się również liczne oznaki słabnących podziałów na te dwa opozycyjne twory: Wschód i Zachód, co może doprowadzić do nowych sposobów ujmowania relacji między kulturą i geografią.

Ideologia czy hegemonia są terminami niezbędnymi do zrozumienia dziedzictwa w kategoriach instytucjonalizacji, polityki, ochrony i prezentacji. Połączenie takiej koncepcji dziedzictwa z pojęciami geografii, reprezentacji i władzy doprowadzi do bardziej zróżnicowanego i elastycznego rozumienia znaczeń, w jakich się kształtują i są prezentowane elementy kultury niematerialnej. Często jednak nowoczesne koncepcje władzy, stosunków międzynarodowych i polityki maskują polityczny charakter kształtowania tożsamości i identyfikacji ze wspólnotą-państwem. Strategie komunikacji politycznej na szczeblu międzypaństwowym i międzynarodowym ograniczają dyskusję o konstruowaniu relacji dominacji i je podtrzymują. Z jednej strony trudno zaprzeczyć, że w wielu przypadkach polityka formułowa-

[34] P. Boylan, *The Intangible Heritage: a Challenge and an Opportunity for Museum and Museum Professional Training*, „International Journal of Intangible Heritage" 2006, 1, s. 53–65.

[35] L. Meskell, *Commentary: Cosmopolitan Heritages and the Politics of Protection*, w: L. Mortensen, J. Hollowell (red.), *Ethnographies and Archaeologies: Heritage and the Archaeological Past*, Gainesville 2009, s. 21–29.

na w kategoriach dyskursu multikulturalizmu przyczynia się do realnej poprawy sytuacji mniejszości narodowych i etnicznych oraz grup kulturowych. Z drugiej strony sprawia ona, że identyfikacja wielokulturowego dziedzictwa społeczeństw i narodów staje się czytelna, co umożliwia skuteczne zarządzanie i kontrolę nad zasobami kulturowymi.

MANIFESTATION OF IDENTITY IN INTANGIBLE CULTURE

Summary

The fundamentals of every community are knowledge and tradition. The intangible forms of heritage create an inseparable whole together with material objects, shaping culture, history and tradition of states and nations. Due to the UNESCO List dedicated to intangible culture it is possible to depart, in the context of heritage, from national communities to more extensive forms of social organization and to overcome the existing Eurocentric model of protection of cultural heritage. The question is if the intangible heritage will function as a universal metacultural production, performative projection of individual identities, and maybe it will be an element of the states' cultural policy. Virtually, there is an infinite number of points of view which may build a representation of individual, community and national identity. Identity and manifestation are the concepts necessary for understanding the heritage in the category of institutionalization, policy, protection and presentation.

Trans. Izabela Ślusarek

D Y S K U S J E I P O L E M I K I

Piotr Kulas
(Uniwersytet Warszawski)

EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA W OCZACH INTELIGENCJI*

Wydawałoby się, że zaszeregowanie obszaru jakiegoś państwa do określonego regionu powinno być wolne od wartościowania. Powinno być również w miarę przejrzyste. Okazuje się jednak, że posługiwanie się pojęciami geograficznymi nie jest bez znaczenia. Kiedy ktoś mówi Europa Wschodnia albo Europa Środkowa, należy uznać, że ma to znaczący charakter. Europa Wschodnia – podkreśla Anna Sosnowska – nie jest terminem niewinnym (2004: 28). Ale przecież to samo można powiedzieć o Europie Środkowo-Wschodniej czy Europie Środkowej: to również nie są „niewinne" określenia. W Polsce chętniej posługujemy się pojęciem Europa Środkowa. Można to odczytywać jako wyraz pragnienia, żeby być bliżej samego rdzenia Europy i jak najdalej od Rosji, a więc od Wschodu. Europa kojarzy się z rozwojem, dobrobytem, względnym pokojem, postępem, modernizacją itd.

Wielu badaczy wcale nie jest skłonnych do posługiwania się precyzyjnymi terminami. Europa Środkowa pozostaje więc jednym z bardziej mglistych pojęć współczesnej humanistyki. Nieczęsto wyborowi określonego terminu – jak chociażby w przypadku wspomnianej pracy Anny Sosnowskiej – towarzyszy świadomość, dlaczego on właśnie został użyty. Ale ten brak precyzji w posługiwaniu się tymi nazwami wynika również z tego, że refleksja na ten temat znajduje swoje odzwierciedlenie w różnych dyskursach: literackim, politycznym i naukowym. Co najmniej od czasu opublikowania słynnego eseju Milana Kundery *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej* ta część Europy nasycona jest silnym, na ogół dodatnim – wartościowaniem. Problem polega na tym, że nawet na gruncie geografii trudno powiedzieć jednoznacznie, gdzie zaczyna się Europa Środkowa, a kończy Europa Wschodnia, i odwrotnie. Ten niewyraźny charakter, ta nieokreśloność (*indefiniteness*) Europy Środkowej i Wschodniej, jak pisała Marina Blagojević i inni autorzy, są obecne w myśleniu o tym regonie – począwszy od wspomnianej geografii, aż po kulturę, ideologię czy politykę.

Tomasz Zarycki, autor wydanej niedawno książki *Ideologies of Eastness in Central and Eastern Europe*[1], zdaje sobie sprawę nie tylko z geograficznych uwarunkowań, ale również z tych dyskursywnych kontrowersji, które im towarzyszą.

* Badania zostały sfinansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych w ramach finansowania stażu po uzyskaniu stopnia naukowego doktora na podstawie decyzji numer DEC-2013/08/S/HS6/00236.

[1] T. Zarycki, *Ideologies of Eastness in Central and Eastern Europe*, Routledge 2014.

Zresztą jednym z podstawowych celów tej książki jest odsłonić kryjące się za tymi dyskursami założenia czy – jak lubi mówić autor – leżące u ich podstawy *doksy*, mniemania, przekonania, sądy niedające się sprawdzić w sposób empiryczny.

GEOGRAFIA I DYSKURS

Książka Zaryckiego również nie przynosi odpowiedzi na pytanie, czym jest „Rodzinna Europa", Europa Środkowa czy Europa Wschodnia. Oczywiście, nie taki jest jej cel. Mimo to warto zastanowić się, czy dzieje się tak dlatego, że autor zakłada, iż jakakolwiek próba jednoznacznej konceptualizacji mogłaby mieć charakter polityczny. Czy też sądzi, że każda z odpowiedzi miałaby charakter arbitralny i wikłałaby go w debatę, od której stara się zdystansować.

Tomasz Zarycki jest również z wykształcenia geografem, dlatego zdaje sobie doskonale sprawę – by sparafrazować pewnego słynnego niemieckiego polityka – że refleksja społeczna, zwłaszcza na temat Europy Środkowej i Europy Wschodniej, rozpoczyna się od mapy. Ale geografia stanowi tylko punkt wyjścia. Europa Środkowa czy Europa Wschodnia są zjawiskiem, którego nie da się zanalizować z geograficznego punktu widzenia. Nie wystarczy powiedzieć, że *Mitteleuropa* zaczyna się na wschód od Łaby. Kryteria przestrzenne – choć nieuniknione – są zarazem niewystarczające. Europa Środkowa zaczyna się więc od Łaby, a potem jest już tylko dyskurs, ideologia, wiara czy przekonanie, że jej granice powinny zostać przesunięte jak najdalej na wschód.

Geografia jest tylko punktem wyjścia. Ważniejszy i ciekawszy jest dyskurs. Jednak Zarycki podpowiada, że analiza środkowoeuropejskich czy wschodnioeuropejskich dyskursów również nie daje ostatecznych rozstrzygnięć. Dyskurs bowiem tyleż odkrywa, co przykrywa. Takie przedsięwzięcie – jego zdaniem – miałoby zbyt redukcjonistyczny charakter. Tym bardziej że przedmiotem jego analizy są hierarchie oraz sposoby ich tworzenia, co nie zawsze znajduje odzwierciedlenie w dyskursywnych deklaracjach. Jak pisze: „[...] taka strategia skupienia się głównie na dyskursywnych aspektach rzeczywistości społecznej może nawet sprawić, że kluczowe hierarchie władzy mogą stać się przez to mniej widoczne, a w efekcie nawet bardziej efektywne" (s. 13). Prawdziwym przedmiotem tej książki są więc hierarchie: ich śladów szuka Zarycki nawet tam, gdzie są one trudno dostrzegalne, gdy są znaturalizowane do tego stopnia w dyskursie i w codziennych praktykach społecznych, że ich już nie dostrzegamy. Do tego stopnia bowiem stały się częścią naszego sposobu postrzegania i rozumienia świata.

W tym naukowym odczarowaniu znaturalizowanych wyobrażeń, które składają się na środkowoeuropejskie oraz wschodnioeuropejskie ideologie, przewodnikiem autora jest teoria kapitałów społecznych Pierre'a Bourdieu, perspektywa Immanuela Wallersteina oraz różne ujęcia postkolonialne. Tyle tylko, że te ostatnie są zarówno jedną z perspektyw wykorzystywanych przez autora, jak i przedmiotem krytycznego opisu. Zaryckiego interesuje bowiem to, w jaki sposób są one używane przez obozy polityczne i kulturowe w Polsce: nie tylko do rozpoznania sytuacji, ale również poniekąd do walki politycznej. Teoria postkolonialna jest więc zarówno perspektywą badawczą, z jakiej korzysta autor, jak też przedmiotem jego krytycznej analizy. Bo jak autor zauważa, jest to perspektywa, z której korzystają nie

tylko badacze, ale również ideolodzy polityczni. Co więcej, w Europie Środkowej (zwłaszcza w Polsce) role badaczy i ideologów zachodzą niekiedy na siebie. W polskim kontekście nie ma w tym nic dziwnego, ponieważ dominującą rolę w sferze publicznej odgrywała warstwa inteligencji i inteligencka elita. Inteligencja mimo wewnętrznych różnic dysponowała stosunkowo spójnym systemem wartości oraz wzorami uczestnictwa w sferze publicznej. Mogła się różnić co do sposobu ich realizacji, ale pewien rodzaj zobowiązania do zaangażowania się w sferę publiczną pozostawał niezmienny. Właśnie tym między innymi daje się – zdaniem autora – wytłumaczyć silniejsze niż na Zachodzie związki intelektualistów ze sferą publiczną oraz związane z tym zaangażowanie w politykę oraz w sprawy społeczne. Innymi słowy, z jednej strony Zarycki rozpoznaje peryferyjne położenie Polski i innych krajów Europy Środkowej i Wschodniej. Z drugiej zaś stara się przeanalizować, w jaki sposób to rozpoznanie jest konceptualizowane w sferze publicznej, również za pomocą teorii społecznych. Autor zawiesił więc sobie poprzeczkę bardzo wysoko. Zwłaszcza że nie interesują go żadne szczególne grupy, ale właściwie cała warstwa inteligencji.

PERSPEKTYWA SOCJOLOGII KRYTYCZNEJ

Dystans do próby jednoznacznego powiedzenia, czym jest Europa Środkowa, sprawia, że właściwie trudno powiedzieć, z jakich pozycji pisana jest ta książka. Z pewnością jest to praca krytycznej, socjologicznej wyobraźni. Jednocześnie zaś jest to praca teoretyka, który doskonale zdaje sobie sprawę z aksjologicznych uwarunkowań, jakim podlega każde teoretyczne myślenie. Tomasz Zarycki wydaje się przekonany, że socjologia i w ogóle nauki społeczne nie tylko dostarczają wiedzy o nas samych, ale stanowią istotny element naszej samoświadomości. Dzięki temu lepiej możemy rozpoznać nasze uwarunkowania, a zarazem ograniczenia. Przyjęcie takiego założenia oznacza również, że humanistyka i nauki społeczne muszą zrezygnować z ambicji nauki, której rozstrzygnięcia są niepodważalne. Dlatego – jak sugeruje Zarycki – socjologia powinna mieć charakter krytyczny, również wobec samej siebie. Czym jest jednak ten program socjologii krytycznej? Co to znaczy w ogóle, że socjologia ma charakter krytyczny? Zarycki pisze, że nie interesują go wyłącznie strategie dyskursywne, ale również to, co skrywa się za nimi; co warunkuje i kształtuje dyskurs, mimo iż często nie jest wypowiedziane wprost. W sam postulat socjologii krytycznej wpisany jest pewien paradoks. Gdyby bowiem w pełni realizować wynikające z niej założenia, to powinna być ona krytyczna nie tylko wobec przedmiotu badania, nie tylko wobec samej siebie, ale także wobec własnego krytycyzmu.

W tym wypadku ważniejsze jest jednak to, że socjologowie – zdaniem autora – również się mylą w swoich diagnozach i ulegają wspomnianym *doksom*. Zdarza im się przyjmować fałszywe założenia, błędne paradygmaty, niesprawdzone przesłanki. Co więcej, sama wiedza naukowa również nie jest pozbawiona elementu oceny, co przesądza o selekcji faktów czy wyborze tematów. O tym, co historycy uważają za ważne z badawczego punktu widzenia – jak pisze Zarycki – decydują często tak arbitralne kryteria, jak: ogólny interes, znaczenie społeczne, klimat polityczny itd. (s. 52). Zarycki podpowiada więc coś więcej: to, co staje się – albo nie

staje się – przedmiotem refleksji naukowej, również mówi coś ważnego o nas samych, zwłaszcza w kontekście analizy – to jedno z ulubionych zagadnień autora – pola władzy. Przy tej okazji Zarycki zadaje ważne pytanie, czy poczucie peryferyjności, gorszości, lokalności, wyraźne zarówno w dyskursie politycznym, jak i naukowym, jest efektem kolonizacji czy wewnętrznej kolonizacji. W tym sensie diagnoza stanu kultury (pół)peryferii wyłaniająca się z tej książki ma wyjątkowo pesymistyczny charakter.

Ta uwaga dotyczy oczywiście wszystkich kultur, ale szczególnie trafna jest w regionach mających status peryferii bądź półperyferii. W regionach, w których nie doszło do ukształtowania silnej burżuazji, a na jej miejsce pojawiła się osobna warstwa inteligencji. Zarycki jest zresztą przekonany, że inteligencja jako warstwa społeczna nie tylko nie zniknęła ze sceny dziejów, ale – co więcej – pomyślnie przeszła okres transformacji i odgrywa istotną rolę w przestrzeni publicznej. Jak argumentuje – członkowie inteligenckich elit (i w ogóle inteligencji) mają w tych krajach szczególny status. W odróżnieniu od klasycznej burżuazji inteligenci nie dysponują co prawda kapitałem ekonomicznym, ale dysponują za to kapitałem kulturowym, społecznym. I jak się wydaje, w większym stopniu niż na Zachodzie zaangażowani są w bezpośrednie kształtowanie sfery publicznej. To zaś sprawia, że – jak sugeruje autor – po pierwsze, trudno im niekiedy trafnie dostrzec problemy dotyczące spraw publicznych, w tym między innymi kluczowe kwestie związane z zależnością ich regionów od Zachodu. Po drugie zaś, niekiedy bezkrytycznie angażują się w promowanie wzorców wypracowanych na Zachodzie, przyjmują perspektywę powstałą w kulturowym, ekonomicznym czy politycznym centrum. I na tej podstawie budują wspomniane już *doksy* i hierarchie. Warto jednak w tym miejscu zrobić uwagę, że inteligencja była w Polsce warstwą, która z jednej strony zdawała sobie sprawę z konieczności modernizacji polskiej rzeczywistości. Ale z drugiej strony potrafiła również być krytycznie nastawiona wobec mieszczańskich, burżuazyjnych wzorców, które ukształtowały się na Zachodzie (por. Jedlicki 1988). To napięcie pomiędzy wspomnianymi postawami jest zarazem nadzieją i utrapieniem sfery publicznej w Polsce. W każdym razie, zdaniem autora, warstwa inteligencji zyskała hegemonię w sferze publicznej. Co nie oznacza, oczywiście, że jest ona jednomyślna.

SOCJOLOGICZNY *GIST* I BUDOWANIE MODELU

W krajach Europy Środkowej i Wschodniej, które znajdowały się wcześniej w obozie komunistycznym, można – zdaniem autora – wyodrębnić dwa zwalczające się obozy. Na różne sposoby odnoszą się one do zacofania oraz do peryferyjnego położenia własnych krajów. Pierwszy to obóz eurosceptyków; jest on często krytyczny wobec zachodnich zsekularyzowanych wartości liberalnych oraz kultury masowej. Drugim zaś jest obóz liberalny, składający się również z byłych polityków komunistycznych. Oskarżany jest on często przez tych pierwszych (czyż nie paradoksalnie?), że utrudnia powrót ich regionów do świata zachodniego. Ale przecież i w jednym, i w drugim obozie można znaleźć takich, dla których – jak pisze sam autor – „przezwyciężenie «wschodniej mentalności» staje się niekończącym zadaniem" (s. 39). Istnieje jednak pomiędzy nimi strukturalna różnica. Dla libe-

ralnego obozu ważniejsze staje się przezwyciężenie przeszłości, co – jak słusznie zauważa Zarycki – uprzywilejowuje ich pozycję w polu naukowym. Podczas gdy dla obozu konserwatywnego ważniejsze są polityka historyczna, własne zapoznane wartości, pamięć o elitach przetrzebionych przez komunistów (s. 43).

Z pewnością można byłoby dyskutować z tezą o ścisłym podziale na dwa obozy. Rzeczywistych postaw zapewne dałoby się znaleźć więcej. Być może jednak na tym polega ów poszukiwany przez Zaryckiego socjologiczny *gist*, będący próbą uchwycenia prymarnego podziału w ramach inteligenckich i politycznych elit w krajach postkomunistycznych. Ma on swoją zaletę, która polega na tym, że opisuje sytuację za pomocą wyraźnego modelu. Ma jednak również wady: należałoby bowiem zastanowić się, czy tych obozów nie jest jednak w rzeczywistości trochę więcej, a podziały między nimi nie są o wiele bardziej skomplikowane. Jednocześnie warto zauważyć, że występują postawy, najczęściej zresztą wśród akademików i akademiczek, które nie mieszczą się w ramach tych wyraźnych podziałów. Gdzie bowiem zakwalifikować Czesława Miłosza, Josepha Conrada, Ewę Thompson, Marię Janion czy Jana Sowę, żeby zostać przy nazwiskach wymienianych przez autora? Gdzie zakwalifikować Witolda Gombrowicza z jego krytyką polskości oraz równoczesną pochwałą sarmatyzmu? Te postaci nie mieszczą się – przynajmniej całkowicie – w żadnym z opisywanych obozów. Ale to nie znaczy wcale, że analizowane przez Zaryckiego obozy nie istnieją i że nie tworzą dominujących w Polsce elit.

Bez wątpienia pewną dodatkową zaletą tych analiz jest to, że Zaryckiego w mniejszym stopniu interesują późniejsze alianse pomiędzy byłymi komunistami a niepokornymi działaczami inteligenckiej opozycji. Alianse, wydawałoby się, tak ważne dla zrozumienia sfery publicznej, zwłaszcza w Polsce. W większym stopniu interesujące są dlań źródła oraz siła hegemonii inteligenckiej w Polsce, o której istnieniu autor jest przekonany.

Jego zdaniem (z czym pewnie nie zgodziłoby się wielu zwolenników pierwszego obozu) dyskurs antykomunistyczny ma charakter hegemoniczny: jest on faktyczną ideologią, która skutkuje naturalizacją zależności własnych regionów od europejskiego rdzenia. Ten dyskurs jest dziełem inteligencji, której siła i pierwszoplanowa rola w sferze publicznej bierze się z moralnego poczucia, że aktywnie współtworzyła ona opozycję antykomunistyczną, będąc nawet jej awangardą. Można nie zgadzać się z autorem w sprawie roli współczesnej inteligencji, można też w przeciwieństwie do niego twierdzić, że inteligencja nie istnieje już jako osobna warstwa. Ale z pewnością warto zapoznać się z jego analizą inteligenckiego pola. Również dlatego, że stanowi ona jedną z niewielu opracowań makrosocjologicznych dotyczących tej warstwy.

Jeden z ciekawszych wątków analizy Zaryckiego polega na odpowiedzi na pytanie, skąd inteligencja czerpie swoją siłę i przekonanie, iż powinna odgrywać pierwszoplanową rolę w sferze publicznej. Jego zdaniem wynika ono z naturalizacji samego przekonania o dominacji inteligencji w sferze publicznej. O ile – zdaniem autora – sama zależność od rdzenia zachodniego została znaturalizowana w postaci „*doksy* zależności", o tyle naturalizacja dominacji inteligencji przyjęła – wedle niego – postać „inteligenckiej *doksy*" (s. 31). Jak wiadomo, inteligencja w Polsce – pomimo licznych krytyk, jakim była poddawana – zdołała wykształcić niezależny etos, który przypisywał jej szczególnego rodzaju posłannictwo. Na skutek braku własnych instytucji państwowych polegał on na wzięciu odpowiedzialności

za sferę publiczną. Przede wszystkim na organizowaniu sfery edukacji i kultury. To zaś rodziło pewien mit o wyższości warstwy inteligencji, który zdaniem Zaryckiego nie tylko został wcielony w życie, ale jest nieustannie reprodukowany w sferze publicznej. Wszystkie inteligenckie paternalizmy, wyższościowy stosunek do innych warstw społecznych, specyficzny styl życia, który wyraźnie zarysował się w okresie międzywojennym – to pochodne tego rozpowszechnionego w ramach tej warstwy przekonania o odgrywaniu głównej roli w społeczeństwie.

Na marginesie warto zauważyć, że na tym również polega swoisty paradoks inteligencji na peryferiach (o ile w ogóle można mówić o warstwie inteligencji poza peryferiami), paradoks, który wyłania się na podstawie refleksji Zaryckiego. Z jednej strony w Europie Środkowej wykształciła się silna, autonomiczna warstwa inteligencji, opierająca swoje wpływy społeczne na posiadaniu kapitału kulturowego; warstwa, której jednym z naczelnych postulatów była niezależność (niepodległość) Polski. Inteligencja w tym kontekście stanowiła warstwę, która pojawiła się w krajach, gdzie nie wykształciła się warstwa burżuazji, a więc jej zadaniem było uzupełnienie pewnego braku w strukturze społecznej. Zapóźnienia cywilizacyjne – głównie gospodarcze – sprawiły bowiem, że burżuazja nie mogła się pojawić. Z jednej strony inteligencja była przywiązana do rodzimej kultury, z drugiej – dostrzegała zapóźnienie cywilizacyjne Polski. Niemal od początków istnienia tej warstwy to napięcie było wpisane w inteligenckie programy czy wybory. To wszystko sprawia, że perspektywa rozwijana przez Zaryckiego potrafi wyjaśnić funkcjonowanie inteligenckiego pola. Jak pisze autor: „[...] ekonomiczna, polityczna czy kulturowa dominacja mogą być ze sobą powiązane, ale najczęściej nie dzieje się to w bezpośredni sposób. Peryferyjny kraj bądź region może być niemal całkowicie zależny w sprawach ekonomicznych, zachowując wysoki stopień autonomii w dziedzinie kultury. I odwrotnie, suwerenność ekonomiczna może iść w parze z zależnością od kultury globalnej oraz ze słabością lokalnych pól kulturalnej produkcji" (s. 42). Z drugiej zaś strony ta sama inteligencja dzisiaj w dużym stopniu reprodukuje sposób myślenia wypracowany na Zachodzie, uzależniając się tym samym od tamtejszych wzorów. Ale przecież Zaryckiemu nie chodzi o jakiekolwiek wzory, ale o te, które podkreślają podrzędność i niższość kultury narodów wschodnio- i środkowoeuropejskich. Są to wzory będące dziełem inteligencji oraz intelektualistów. Różnice pomiędzy środkowowschodnioeuropejską inteligencją a intelektualistami na Zachodzie widać wyraźniej, kiedy odniesiemy obie grupy do pola władzy.

Zarycki podkreśla wielokrotnie, że jednym z ważniejszych przedmiotów jego książki jest hierarchia czy raczej hierarchie (wartości, władzy, wpływów itd.). Wszystkie one znajdują odzwierciedlenie w przestrzeni. Nie oznacza to, że to przestrzeń tworzy hierarchię władzy, wpływów, kapitałów symbolicznych oraz innych kapitałów, które interesują Zaryckiego. Podziały na Wschód – Zachód czy Północ – Południe to nie tylko geograficzny sposób podziału obszarów służący ich trafniejszemu rozpoznaniu.

Czytając tę krytyczną książkę, trudno uwolnić się od wspomnianego już pytania o cel przyjętej perspektywy krytycznej. Czemu ma ona służyć? Trudno również nie wrócić do pytania o to, z jakich pozycji pisana jest ta książka. Czy mówiąc innym językiem, jakie wartości, jaka hierarchia aksjologiczna, leżą u podstaw jego analiz? Czy jest to nastawienie krytyczne wynikające z postulatu socjologii krytycznej, opis praktyk dyskursywnych dla samej diagnozy? Jeśli bowiem zgodzimy

się z tym – co sugeruje przecież sam autor – że uprawiając nauki społeczne, nie można uwolnić się od określonej hierarchii wartości, to można zapytać, jaka aksjologia stoi za jego analizami, jakiej wizji świata mają one służyć. Bo po tak dużej dawce krytycznej analizy trudno nie nabrać podejrzeń, że nie chodzi wyłącznie o uczynienie naszych (środkowo)wschodnich zależności bardziej widocznymi.

LITERATURA

J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują*, Warszawa 1988.

M. Kundera, *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, „Zeszyty Literackie" 1984, nr 5.

A. Sosnowska, *Zrozumieć zacofanie, spory historyków o Europę Wschodnią 1947–1994*, Warszawa 2004.

Marek Łaziński
(Uniwersytet Warszawski)

JESZCZE O SŁOWIE *MURZYN* I O STEREOTYPACH. PO LEKTURZE ARTYKUŁU MARGARET OHII *MECHANIZMY DYSKRYMINACJI RASOWEJ W SYSTEMIE JĘZYKA POLSKIEGO*

Niniejszy tekst jest po części odpowiedzią na artykuł Margaret Ohii, ważny głos w kwestii interpretacji wartościującej jednostek i mechanizmów językowych. Będę przywoływać także – nie bezkrytycznie – inne propozycje kształtowania języka wrażliwego na stereotypy koloru skóry, w tym poradnik *Jak mówić i pisać o Afryce?* wydany przez fundację „Afryka inaczej" (p. 7).

Polskie stereotypy wobec czarnoskórych będę porównywać z podobną stereotypizacją innych grup w języku polskim i w innych językach o różnej tradycji kontaktu z grupami mniejszościowymi. Nie podaję w wątpliwość istnienia środków dyskryminacji rasowej w polszczyźnie ani rasizmu w Polsce. Jeśli chodzi o rasistowską frazeologię i obrazowanie, staram się nawet uzupełnić materiał autorki. Niepokoi mnie jednak uznanie przez nią z założenia uniwersalnych mechanizmów stereotypizacji grupowej za dyskryminację wobec jednej grupy mniejszościowej[1].

I. DYSKRYMINACJA CZY STEREOTYPIZACJA. CZY ISTNIEJE JĘZYK PSEUDOMURZYŃSKI?

Margaret Ohia wyodrębnia mechanizmy dyskryminacyjne wobec osób czarnoskórych[2] na różnych poziomach strukturalnych języka polskiego: od fonetyki poprzez słowotwórstwo i fleksję na składni i semantyce kończąc. Podstawą przyjętej w artykule definicji dyskryminacji jest „umniejszenie wartości" grupy różniącej się od grupy większościowej. W przypadku wielu opisanych w artykule mechanizmów wystarczyłoby jednak pisać o prostej stereotypizacji grupy niż o dyskryminacji.

Stereotypizacja toruje myślenie, ułatwia tworzenie wyobrażeń o grupie poprzez wskazanie często kojarzonych cech, ale nie musi prowadzić do dyskryminacji, nawet jeśli opiera się na cesze, której sama grupa stereotypizowana nie wybrałaby

[1] Niniejszy tekst jest dłuższy niż artykuł Margaret Ohii, która przygotowuje na ten sam temat monografię. Być może część moich uwag będzie bezprzedmiotowa wobec gotowej monografii, jednak liczba uproszczeń w artykule budzi moje obawy.

[2] Autorka konsekwentnie posługuje się przymiotnikiem *ciemnoskóry*, ja wybieram *czarnoskóry* jako bardziej rozpowszechniony (por. p. 7).

jako autoidentyfikacji. Sam stereotyp nie jest sądem ani działaniem wobec innych. Autorka w ogóle nie pisze o stereotypach, każde uproszczone wyobrażenie, np. stereotypowe przedstawienie języka traktuje jak dyskryminację.

Zdaniem autorki Polacy „wymyślili język alternatywny (pseudojęzyk), który przypisują osobom ciemnoskórym", a „infantylizacja mowy osób ciemnoskórych może prowadzić do przypisania [im] niedojrzałości i «dziecinnej» emocjonalności, a w konsekwencji do odmowy lub ograniczenia udziału [...] w dyskursie publicznym".

Równie dobrze można by się obawiać, że stereotypizacja językowa Niemca jako tego, który mówi niezrozumiale, obecna zarówno w etymologii słowiańskiej nazwy tego narodu, jak też w mowie wielu bohaterów literackich czy filmowych, doprowadzi do wykluczenia mniejszości niemieckiej z dyskursu publicznego. Rosyjska potoczna nazwa Polaka *pšek* i czeska nazwa *Pšonek* pochodzące od częstej w naszym języku grupy spółgłoskowej nie automatyzują antypolskiego nastawienia sąsiadów.

Wiele uwagi w artykule poświęcono poziomowi fonologicznemu języka. Wśród mechanizmów fonetycznych w „odtwarzaniu pseudojęzyka" Afryki wymienione są m.in. rytmizacja, rymy i reduplikacja spółgłosek wybuchowych. Można zapytać, czy konstruowanie pseudojęzyka jest potrzebne, ale jest faktem, że w żartach i w literaturze naśladujemy fonetycznie Francuzów, Włochów, Chińczyków czy Japończyków (nie różnicując między dwoma ostatnimi językami, czyli tworząc „pseudojęzyk dalekowschodni"). Dlaczego z tego mechanizmu mieliby być wyłączeni Afrykanie? Jeśli chcemy tworzyć wyobrażenie języków Afryki subsaharyjskiej albo nadać imiona bohaterom związanym z Afryką, to rzeczywiście często gromadzimy spółgłoski zwartowybuchowe, szczególnie połączenia *-mb-*. Jest to uzasadnione skojarzeniem z wieloma nazwami geograficznymi i nazwiskami, by wspomnieć tylko Zambię, Zimbabwe, Gambię, Mombasę[3].

Taki jest kulturowy kontekst imienia Tuwimowskiego Murzynka czy tytułowego bohatera piosenki zespołu Big Cyc z lat dziewięćdziesiątych. Można się zgodzić z tym, że wiersz Tuwima, niegdyś niewinny, jest dziś anachroniczny i stereotypizujący. Podobna dyskusja toczy się w sprawie piosenki *Makumba* (za którą na swym blogu przepraszał Krzysztof Skiba). Ale jeśli za strategię dyskryminującą uznamy sam fonetyczny kształt wymyślonego imienia, to za tak samo niebezpieczne trzeba by uznać każde obcojęzyczne wyobrażanie Polaka z nazwiskiem zawierającym spółgłoski szumiące i zakończonym na *-ski*.

Wśród elementów „pseudojęzyka afrykańskiego" poza stereotypizacją fonetyczną wymieniono także użycie bezokolicznika zamiast form osobowych. Także ten zabieg, choć kojarzy się z językiem Kalego, jest mechanizmem uniwersalnym pokazującym, że ktoś źle mówi w języku nadawcy. Niemcy czy Rosjanie także używają bezokolicznika, żeby zaznaczyć, że ktoś, np. imigrant, źle mówi w ich języku. Użycie bezokolicznika w tej funkcji jest zapewne naśladowaniem uproszczonej angielszczyzny, w której formy osobowe i bezokoliczniki są często identyczne. Swoistą parodią angielskich zaimków osobowych podmiotowych i zależnych jest inny zabieg stereotypizujący język obcokrajowca, o którym autorka nie wspomina:

[3] Nagromadzenie spółgłosek wybuchowych nie jest cechą wszystkich języków Afryki subsaharyjskiej, jednak potoczne skojarzenia fonetyczne oparte są na przeciętnej znajomości mapy Afryki.

użycie zaimka dzierżawczego żeńskiego *moja* lub *twoja* zamiast zaimków osobowych, np. *Moja twoja nie rozumieć*. Także tej struktury, której nie ma jeszcze u Sienkiewicza, używamy często, parodiując złą polszczyznę obcokrajowców, w tym także – ale nie tylko! – czarnoskórych. „Pseudojęzykiem murzyńskim" posługują się np. rdzenni mieszkańcy Syberii i bohaterowie z innych stron świata w cyklu powieści dla młodzieży Alfreda Szklarskiego (nie tylko *Tomek na Czarnym Lądzie*). Wyobrażenie obcości jako nieporadności językowej to mechanizm uniwersalny, działający w wielu językach i portretujący wiele języków. Sprowadzanie go do dyskryminacji czarnoskórych jest nieuzasadnionym uproszczeniem.

II. STEREOTYPIZACJA STANDARDOWA I SPECYFICZNA

Autorka opisuje w artykule dyskryminację czarnoskórych w edukacji przedszkolnej poprzez zabawy przedstawiające Afrykanów w tańcu z niezrozumiałym śpiewem. Nic dziwnego, że nie rodzice nie chcą, by ich dzieci były kojarzone ze stereotypami sprzed stu lat. Z drugiej strony nie powinny dziwić pytania, dlaczego żarty, obrazy czy wyobrażenia w podobnym stopniu stereotypizujące różne mniejszości w jednej grupie wywołują oskarżenia o dyskryminację, w innej nie. W czym lepsza jest zabawa w śpiewy i tańce indiańskie niż w „murzyńskie"? (Nie istnieje ani jeden język Afryki, ani Indian amerykańskich).

Odpowiedź wymaga uwzględnienia szerszego kontekstu społecznego i historycznego. Słowo *Indianin* nie obrosło w polszczyźnie frazeologią związaną z niewolnictwem, w Polsce nie ma mniejszości rdzennych Amerykanów, którzy protestowaliby przeciwko użyciu słowa *Indianin* oraz anachronicznym wyobrażeniom ich kultury. Jednak na poziomie intencji nadawcy edukacyjne stereotypizacje Indian i Afrykanów pozostają podobne.

Problem różnej wrażliwości różnych grup odbiorców dotyczy nie tylko stereotypizacji językowej, także poziomu obrazów. Gwałtowne dyskusje wzbudziło ostatnio wprowadzenie symbolu głowy Afrykanina na margarynie „Palma". Producent tłumaczy, że wrócił do znaku stosowanego w latach siedemdziesiątych, kiedy taka symbolika dla egzotycznych towarów spożywczych nie była w Europie traktowana jako dyskryminująca. Aby się przekonać, że takie symbole rzeczywiście funkcjonują do dziś, wystarczy spojrzeć na opakowanie kawy austriackiej firmy Julius Meinl z górną częścią ciała czarnoskórej postaci w czerwonym fezie. Firma Julius Meinl, obecna także w Polsce, jest wprawdzie oskarżana o utrwalanie przez swe logo stereotypów rasistowskich, ale nie zmienia tego znaku; na rynku USA zmieniła tylko kolor twarzy postaci z czarnego na złoty[4].

Umieszczenie głowy afrykańskiego dziecka na opakowaniu margaryny w roku 2013 nie bierze pod uwagę wrażliwości osób czarnoskórych i niepotrzebnie zaognia spór o stereotypy. Jednak ani tego symbolu, ani logo firmy Julius Meinl żaden sąd nie powinien uznać za objaw dyskryminacji, tak jak nie jest dyskryminująca

[4] Logo można znaleźć na stronie juliusmeinl.pl, więcej informacji w języku niemieckim de.wikipedia.org/wiki/Julius_Meinl. Protesty przeciw logo firmy w Austrii doprowadziły do powstania inicjatywy „Mein Julius" z logo przedstawiającym czerwony fez zgnieciony w czarnej pięści (meinjulius.at).

w powszechnym odczuciu twarz Azjaty w stożkowatej czapce na paczce ryżu lub herbaty (np. chrupki ryżowe Kina firmy Fazer).

Sądzę, że zaproponowaną przez Margaret Ohię klasyfikację dyskryminacji – a w moim ujęciu stereotypizacji – jawnej i ukrytej należy uzupełnić o ważny podział na mechanizmy stereotypizujące specyficzne i standardowe (proponowane nazwy są robocze). Stereotypizacja specyficzna dotyczy tylko jednej grupy, np. Afrykanów, stereotypizacja standardowa jest ogólnojęzykowym mechanizmem stosowanym wobec dowolnych grup przedstawionych jako odmienne od grupy większościowej. Wiele z opisanych przez autorkę mechanizmów „dyskryminacji ukrytej" to właśnie stereotypizacja standardowa oceniana przez nią jako dyskryminacja czarnoskórych bez odniesienia do szerszego zakresu stosowania tych samych mechanizmów w stosunku do innych grup.

III. BLASKI I CIENIE POPRAWNOŚCI POLITYCZNEJ

Pytanie o niejednakową wrażliwość różnych grup, wobec których stosujemy podobne mechanizmy stereotypizacji, jest centralnym problemem w opisie modelu dyskursu publicznego znanego jako poprawność polityczna. Ten model zakłada szczególną ochronę grup dyskryminowanych w przeszłości lub obecnie, czyli np. kobiet, osób czarnoskórych, niepełnosprawnych, homoseksualistów.

Choć poprawność polityczna doczekała się własnej negatywnej stereotypizacji[5] i bywa niesłusznie utożsamiana z totalitarną nowomową, to odgrywa współcześnie niewątpliwie rolę pozytywną, tworząc bezpieczne ramy komunikacji, które można porównać z zasadami grzeczności (etykiety) językowej. Poprawność polityczna różni się od etykiety językowej przede wszystkim tym, że dotyczy zawsze grup, a nie jednostek. Jeśli łamiemy etykietę, obrażony czuje się konkretny odbiorca, łamiąc zasady politycznej poprawności, możemy spodziewać się reakcji w imieniu całej grupy. Profesor, do którego powiedzieliśmy na uczelni *proszę pana* zamiast *panie profesorze*, może czuć się obrażony, ale nie ma potrzeby odwoływać się do krzywdy wszystkich profesorów. Jest za to wysoce prawdopodobne, że jeśli do kobiety profesora powiemy *proszę pani* zamiast *pani profesor*, może zostać to potraktowane dodatkowo jako objaw seksizmu, czyli niedowartościowania całej grupy kobiet pełniących prestiżowe funkcje.

Poprawność polityczną łączy z grzecznością językową podstawowa zasada ograniczania bezpośredniości. Konwencjonalna pośredniość „being convenctionally indirect" to jedna ze strategii grzeczności w klasycznym ujęciu Brown i Levinsona (1987). W jej myśl zamieniamy bezpośrednią 2. os. lp. *ty* na 2. os. lm. lub na 3. os. lp. (w polszczyźnie z dodatkiem *pan/pani*), a bezpośredni akt woli *chcę* – na pozorny tryb przypuszczający *chciałbym*. Podobna zasada działa w ramach politycznej poprawności: kolejne nowe nazwy grup stygmatyzowanych coraz bardziej oddalają się od podstawowej cechy, która była podstawą stygmatyzacji. Dziś nazwy

[5] Polityczna poprawność (*political correctness*) to nazwa stosowana przede wszystkim przez przeciwników tego standardu dyskursu.

typu *sprawni inaczej* zastępujące słowo *inwalidzi* są obiektem drwin z początków poprawności politycznej, ale ten sam mechanizm niebezpośredniości znajdujemy w procesach zakończonych w całości lub w części sukcesem. W historii nazywania osób pochodzenia afrykańskiego obserwujemy także coraz mniej bezpośrednie nazwy koloru skóry: *czarny*, *czarnoskóry*, *ciemnoskóry*. Niebezpośredniość wyraża się też na poziomie składniowym w przeniesieniu nazwy identyfikującej z pozycji rzeczownikowej (podmiotowej lub dopełnieniowej) do przymiotnikowej (przydawkowej). Nazwa *osoby ciemnoskóre*, tak jak *osoby homoseksualne* to kolejny poziom niebezpośredniej nominacji, która oddala nas od podstawowego przymiotnika użytego rzeczownikowo – *czarny*.

Poprawność polityczna nie jest monolitem i posługuje się czasem strategią przeciwną. Językowa wrażliwość na kolor skóry polega generalnie na niewskazywaniu go wprost, ale reformy nurtu *gender linguistics* domagają się częściej podkreślania żeńskości niż jej ukrywania[6].

Ograniczenie językowej i pozajęzykowej stereotypizacji osób czarnoskórych mieści się modelowo w nurcie politycznej poprawności, nawet jeśli sami inicjatorzy takich reform odżegnują się wprost od stygmatyzującej nazwy, jak w broszurze *Jak mówić i pisać o Afryce?* „Nie kieruj się polityczną poprawnością, ale przyzwoitością i szacunkiem" (por. p. 8). Wbrew panującej w Polsce modzie jestem gorącym zwolennikiem poprawności politycznej w komunikacji, ale rozumiem ją trochę inaczej niż większość zdeklarowanych przeciwników.

Jeśli wiem, że jakaś nazwa, wyobrażenie czy symbol jest przez rozmówcę odbierany jako obraźliwy czy dyskryminujący, oczywiście nie chcę go używać. Dotyczy to stereotypowego przedstawienia języka, czarnoskórej głowy na opakowaniu produktów spożywczych, stereotypizujących frazeologii rodem z Sienkiewicza i przede wszystkim słowa *Murzyn*. Zgadzam się z większością proponowanych przez Margaret Ohię i autorów cytowanej broszury zmian w mówieniu o Afrykanach i przedstawianiu ich.

Jednocześnie dostrzegam, że wrażliwość osób czarnoskórych jest znacznie większa niż innych grup, których wyobrażenia podlegają podobnej stereotypizacji. Szanuję tę większą wrażliwość, wiedząc, że wynika z traumy przeszłości. Wiem też, że powinienem się tej wrażliwości wciąż uczyć, ponieważ słowa i zachowania, które jeszcze niedawno były neutralne, dziś mogą ranić. Jednak choć sam staram się drażliwych symboli nie używać, widzę zasadniczą różnicę między obarczonym rasistowską frazeologią słowem *Murzyn* czy stereotypizującym czarnoskórych wierszykiem Tuwima a ogólnojęzykowym mechanizmem przedstawiania niepoprawnej polszczyzny za pomocą bezokoliczników.

Gdybym był przeciwnikiem poprawności politycznej, musiałbym uznać, że taniec „murzyński" nie jest gorszy od indiańskiego i krakowskiego, a pudełko margaryny z czarnoskórym chłopcem nie jest gorsze od chrupek z chłopcem z Azji albo od mleka z dziewczynką w łowickiej zapasce. Ta analogia jest fałszywa; w istocie symbol na margarynie „Palma" jest bardziej niebezpieczny od łowickiej zapaski na mleku. Żeby to dostrzec, niezbędna jest jednak politycznie poprawna wrażliwość historyczna. W świecie bez historii i pamięci żarty ze skąpych Żydów byłyby tak samo niewinne jak ze skąpych Szkotów.

---

[6] W tym artykule stosuję w większości męskie formy generyczne, podobnie zresztą jak autorzy omawianych w artykule tekstów.

Uważam, że zmiany wrażliwości wobec różnych grup w różnych epokach należy tłumaczyć *explicite* większości Polaków, którzy nie zastanawiają się nad odbiorem słów i symboli przez grupy mniejszościowe. Trzeba tłumaczyć, dlaczego reakcje na stereotypizację czarnoskórych są w Europie i USA ostrzejsze niż na *Polish jokes* lub wyśmiewanie Kazachstanu w filmie *Borat*. Jeśli zamiast tego sprowadzimy każdą stereotypizację do dyskryminacji, nie osiągniemy zmian w języku i myśleniu.

IV. PAMIĘĆ KOLONIALIZMU NAD WISŁĄ. BRZEMIĘ BIAŁEGO POLAKA

W dyskursie publicznym Stanów Zjednoczonych wszelkie stereotypy dotyczące czarnoskórych są traktowane prawie tak samo jak antysemickie. Stereotypy antysemickie i antyafrykańskie sporo zresztą łączy: oba mają charakter ponadetniczny, rasistowski i globalny. Nie są one – inaczej niż stereotyp Niemca w Polsce czy Polaka w Niemczech oraz większość stereotypów konkretnych narodów – uwarunkowane rzeczywistym sąsiedztwem dwóch niezależnych narodów i państw. Notabene kolor skóry w ogóle słabo nadaje się na określenie grupy ludzkiej, jeśli możemy wybrać identyfikację z jednym z narodów lub regionów. Ale w wypadku osób czarnoskórych nie zawsze możemy.

W USA nieakceptowalne są wizerunki głowy Afrykanina na produktach spożywczych kojarzonych z Afryką, ale np. na obszarze niemieckojęzycznym mamy nie tylko logo Julius Meinl (które w USA trzeba było przemalować), ale także głowy Afrykanina nad drzwiami aptek. „Mohrenapotheke" spotkamy dosłownie w każdym większym niemieckim mieście, apteki „Pod Murzynem" są także w wielu miastach zachodniej Polski.

Przykłady z kręgu niemieckojęzycznego pokazują, że stopień wyczulenia na stereotypy Afryki jest odmienny w krajach niegdyś najbardziej zaangażowanych w kolonializm oraz tych, które w tym procederze nie brały udziału lub też ich udział był epizodyczny[7]. Polska pamięć kolonializmu i pamięć innych krajów słowiańskich jest bardziej podobna do niemieckiej niż amerykańskiej, angielskiej czy francuskiej.

Rozróżnienie różnych tradycji kontaktu z Afryką w żadnym razie nie jest pocieszeniem, że u nas, w kraju, który nie brał udziału w ekspansji kolonialnej, a przez znaczną część tego okresu sam był podzielony między trzy państwa zaborcze, wszystko jest w porządku. Rasistowskie zachowania są w Polsce częste[8], a jeszcze częstsze są rasistowskie frazeologizmy i wyobrażenia funkcjonujące w polszczyźnie na co dzień. W raporcie o mowie nienawiści osoby czarnoskóre znajdują się za

[7] Niemcy także miały przez krótki okres kolonie w Afryce, ale w czasach, gdy polityczna poprawność dotarła do Europy i słowo *Neger* znikło z języka niemieckiego, pamięć kolonializmu już się zatarła. Czarni niewolnicy trafiali zresztą do całej Europy, w tym sporadycznie i na polskie dwory magnackie. Ich dola była zwykle i tak lepsza niż chłopów pańszczyźnianych.

[8] W trakcie powstawania tego tekstu gazety donosiły o kilku aktach agresji słownej, w tym na rapera Sobotę, który zamieścił na Facebooku zdjęcia czarnoskórej żony i dziecka i spotkał się z lawiną skrajnie rasistowskich komentarzy.

homoseksualistami i Romami na trzecim miejscu wśród grup najbardziej narażonych na te zachowania (Bilewicz 2014).

Stereotyp rasistowski nie musi ujawniać się poprzez obrażanie mniejszości, może polegać na dowartościowaniu cechy charakterystycznej dla większości. Potocznym symbolem wysokiego standardu, bogactwa, kultury był w Polsce jeszcze niedawno biały kolor skóry. Sformułowanie *biały człowiek* w tej funkcji nie jest znane w języku czeskim ani niemieckim. W Narodowym Korpusie Języka Polskiego wielkości 250 mln słów połączenie *biały człowiek* występuje aż 453 razy, w tym 7 razy we frazie *jak biały człowiek*. W trzykrotnie mniejszej zrównoważonej próbce korpusu niemieckiego – nie ma w ogóle połączenia *weisser Mensch* (dwds.de), w zasobach Czeskiego Korpusu Narodowego wielkości miliarda 700 milionów słów *bílý člověk* występuje tylko 40 razy, w tym ani razu jako frazeologiczny symbol statusu (korpus.cz). W Rosyjskim Korpusie Narodowym wielkości 210 mln słów połączenie *belyj čelovek* występuje 389 razy, a *kak belyj čelovek* 22 razy (ruscorpora.ru).

Przywiązanie do koloru skóry widoczne jest nie tylko w polszczyźnie potocznej. Poseł na Sejm RP Artur Górski określił zwycięstwo Baracka Obamy jako „koniec cywilizacji białego człowieka", a Waldemar Łysiak zatytułował swą historię malarstwa *Malarstwo białego człowieka*. Trudno stwierdzić, czy polska fetyszyzacja białości jest śladem zapatrzenia na Wielką Brytanię czy może dziedzictwem obyczajowości zaboru rosyjskiego (w sferze obyczajowego stosunku do odmienności Polacy są od lat znacznie bliżsi Rosjanom, niż sami sądzą).

Tytuł tego punktu to trawestacja tytułu wiersza Rudyarda Kiplinga z roku 1899. Wiersz ten odnosił się pierwotnie, zresztą nie bez ironii, do kolonializmu amerykańskiego na Dalekim Wschodzie, ale w potocznym rozumieniu w opozycji do białego człowieka stoi człowiek czarnoskóry[9]. Tradycję patrzenia na czarnoskórych okiem kolonizatorów umacnia lektura powieści *W pustyni i w puszczy*, w której Kali i inni czarnoskórzy bohaterowie są zapatrzeni w białych panów i władców. Takie przedstawianie Afryki było w czasach Sienkiewicza typowe, dziś jest po prostu anachroniczne. Nie dziwmy się też, że nawet frazeologizm *moralność Kalego* budzi wśród czarnoskórych Polaków sprzeciw. Nie usuniemy go z języka potocznego, ale w dyskursie oficjalnym warto zeń zrezygnować na rzecz tożsamych znaczeniowo *podwójnych standardów*.

Frazeologia i codzienna obyczajowość nie wystawia Polakom dobrego świadectwa w sprawie stosunku do Afryki. Jednak nie ma dowodów na to, że „fundamentalnym źródłem wiedzy polskiego czytelnika o Afryce" jest dziś *W pustyni i w puszczy* – taką tezę Anny Kolbuckiej powtarza aprobująco Margaret Ohia. *Krzyżacy* nie są fundamentalnym źródłem wiedzy Polaków o współczesnych Niemczech, a *Ogniem i mieczem* – o Ukrainie. Choć Sienkiewicza nie chłoniemy już bezkrytycznie i w komentarzu MEN do podstawy programowej szkoły podstawowej czytamy: „w przypadku powieści Sienkiewicza konieczne wydaje się dziś spojrzenie z punktu widzenia stosunku głównych bohaterów do ich afrykańskich towarzyszy czy afrykańskiej kultury w ogóle", to tę anachroniczną powieść należałoby w ogóle usunąć z programu, tak jak się stało z *Murzynkiem Bambo*.

[9] Sam wiersz nie jest popularny w Polsce, ale jego tytuł był nadawany wielokrotnie innym książkom, np. Williama Easterly'ego o ekonomicznym kryzysie Trzeciego Świata (wyd. polskie 2008) czy Kazimierza Dziewanowskiego o historii imperium brytyjskiego (1996).

V. MURZYN I MURZYŃSKOŚĆ

Drugą stroną opisanego wyżej kultu białego człowieka jest frazeologiczny obraz człowieka czarnoskórego, do niedawna nazywanego neutralnym[10] określeniem *Murzyn*. Liczba rasistowskich frazeologizmów i wyobrażeń funkcjonujących w polszczyźnie na co dzień każe dziś wątpić w jego neutralność, by wspomnieć tylko *sto lat za Murzynami*, *biały murzyn*, *robić za murzyna* czy wulgarną metaforę ciemności. Także w innych językach pozostała w warstwie potocznej frazeologia zrównująca czarnoskórych z niewolnikami, tam jednak występuje w tej funkcji nazwa z rdzeniem *negr-*, inna niż neutralne określenie grupy. Polskie frazeologizmy ze słowem *Murzyn* można usłyszeć nawet w debacie publicznej. Wiele polskich wyrażeń ma swoje rosyjskie odpowiedniki ze słowem *negr*, uznanym do dziś za określenie neutralne, jak choćby *u negra v žope*, ale już zwrot *sto lat za Murzynami* jest oryginalnie polski. W języku czeskim odpowiada mu *100 lat za małpami* (*100 let za opicema*). To zupełnie przypadkowa zbieżność, ale wymownie świadczy o roli, jaką we współczesnej polskiej frazeologii odgrywa określenie *Murzyn*.

Z drugiej strony nie można opisać znaczenia i konotacji tego słowa bez uwzględnienia jego historii, odmiennej niż historia określeń czarnoskórych w językach sąsiednich. *Murzyn* to słowo staropolskie, niezmienne w formie od czasów, w których Europejczycy dla wszystkich ludzi o skórze ciemniejszej niż ich własna mieli nazwy pokrewne z łacińskim *maurus*. Języki zachodnie za angielskim i francuskim wprowadziły dopiero w epoce masowego handlu niewolnikami nazwę z łacińskim rdzeniem *niger* uściślającą pochodzenie z Afryki subsaharyjskiej[11]. Słowianie, którzy z czarnoskórymi mieli w epoce nowożytnej rzadsze kontakty, przyjmowali nowe nazwy zachodnioeuropejskie (rosyjskie *negr*) lub tworzyli nazwy od rodzimego określenia koloru (czeskie *černoch*) lub inne (słoweński *zamorec*). Polacy jako jedyni pozostawili starodawne słowo, które niesie w sobie skojarzenia nie tylko z niewolnictwem, ale z całą historią kontaktów z czarno- i ciemnoskórymi żołnierzami (np. w służbie sułtańskiej) i kupcami. Tylko po polsku Otello jest Murzynem, a nie Maurem (na ten temat filologowie zresztą toczą spory do dziś). Tylko w polskim przekładzie znany cytat z Schillera „Murzyn zrobił swoje, Murzyn może odejść”[12], zawiera nazwę używaną do dziś.

Murzyn to jedno z częstych polskich nazwisk szlacheckich, a te nie były tworzone od nazw obraźliwych. W niemieckiej książce telefonicznej znajdziemy tysiące nazwisk *Mohr*, ale trudno znaleźć nazwisko *Neger*[13].

Biorąc pod uwagę szczególną historię i wielowartościowe konotacje polskiego słowa *Murzyn*, odmienne od jednoznacznie negatywnych konotacji określeń opartych na rdzeniu *negr-*, jeszcze dziesięć lat temu miałem nadzieję, że to słowo uda się

---

[10] Określenie to było jeszcze niedawno neutralne mimo funkcjonujących obraźliwych frazeologizmów i skojarzeń. Tak samo za neutralne uznaję inne podstawowe nazwy grup i narodów, które występują w obraźliwych czy deprecjonujących kontekstach.

[11] „As late as the 17th c., the Moors were supposed to be mostly black [...], and hence the word was often used for ‘negro’” (*Shorter Oxford English Dictionary*, 1933).

[12] Kontekst tej autoironicznej wypowiedzi bohatera dramatu *Sprzysiężenie Fieska z Genui* oraz inne historyczne konotacje słowa *Murzyn* w polszczyźnie opisuję w artykule Łaziński 2007.

[13] W Polsce nazwisko *Murzyn* nosi około 2000 osób, w serwisie internetowym dastelefonbuch.de jest 10 621 nazwisk *Mohr* i tylko 132 nazwiska *Neger*.

oczyścić ze skojarzeń rasistowskiej frazeologii i utrzymać jako określenie neutralne. Stałoby się tak jak ze słowem *Żyd*, którego nikt nie proponuje zamieniać w polszczyźnie na inne, ale antysemicka frazeologia na naszych oczach znika z języka. Tak jak ze słowem *kobieta*, niegdyś obraźliwym dla szlachcianki, a od dwóch wieków neutralnym, tak jak z czeskim określeniem *černoch* (tylko zewnętrznie podobnym do polskiego wyzwiska), które wprowadzono w XIX w. na miejsce dawnego *mouřenina*.

Słowa wyrosłe z rdzenia *negr-* są do dziś uznane przez językoznawców za neutralne jedynie w językach wschodniosłowiańskich i w bułgarskim, choć i tam słychać głosy, że powinny zniknąć. Język rosyjski w tej samej epoce zastąpił przejętym z Zachodu słowem *negr* dawne *mavr* i starosłowiańskie określenie *žid* słowem *evrej* (*žid* jest w językach wschodniosłowiańskich słowem jednoznacznie obraźliwym, a w zachodniosłowiańskich – neutralnym)[14].

Istnieją dwie drogi walki ze stygmatyzującymi słowami: chirurgiczny zabieg zastąpienia słowa innym (np. *Cygan*, *pederasta*, rosyjskie słowo *žid*) oraz powolna terapia oczyszczenia słowa ze stereotypów (np. *kobieta*, polskie słowo *Żyd*, czeskie *černoch*). Drugi sposób wymaga od stygmatyzowanej grupy na pewno więcej odporności, a od grupy większościowej – więcej refleksji i wrażliwości.

Pamiętajmy, że zastąpienie określenia uznanego przez odbiorców za stygmatyzujące innym słowem nie zawsze się udaje. Zależy to między innymi od częstości użycia słowa oraz od liczebności i wrażliwości grupy, która czuje się stygmatyzowana. Słowo *Cygan* podano wyżej jako przykład określenia, które jak *Murzyn*, zapewne niknie z języka. Ale jeszcze wiele jest osób, które przedkładają określenie *Cygan* nad *Rom*[15].

Nietrudno znaleźć przykład walki ze słowami, która zakończyła się porażką. W roku 1925 radca ambasady włoskiej w Polsce Antonio Menotti-Corvi w swej książce *Italia współczesna* apelował, by Polacy nazywali jego kraj Italią, a nie tajemniczym słowem pochodzącym od dawnego określenia narodów romańskich *volch*, pokrewnym z pogardliwym niemieckim *Welsch*. Próby te spotkały się z oporem polskich językoznawców i mówiących po polsku, a i samym Włochom (tym, którzy wiedzą coś o Polsce) ta nazwa wydaje się dziś raczej oryginalna i może śmieszna, ale nie obraźliwa.

Do niedawna miałem nadzieję, że polskie słowo *Murzyn* pójdzie tą drogą, co *kobieta*, *Żyd* czy *Włoch*; dziś w kontekście żywej wciąż rasistowskiej frazeologii uznaję, że nie ma ono szans na neutralną funkcję określenia grupy ludzkiej i w tej funkcji powinno zniknąć z dyskursu publicznego.

Gwoździem do trumny tego wyrazu były niefortunne słowa ministra Sikorskiego o *murzyńskości* z czerwca 2014 r., które padły wprawdzie w prywatnej podsłuchanej rozmowie, ale cytowane były wielokrotnie przez wszystkie polskie i liczne zagraniczne gazety. *Murzyńskość* w ustach ministra ma określać niską samoocenę Polaków. W takim kontekście medialnym trudno dziś argumentować, że *Murzyn* to neutralna identyfikacja grupy.

---

[14] Wymianę słowa *žid* na *evrej* nakazała Katarzyna II oficjalnie w obronie uciśnionej mniejszości. Prawie jednocześnie obłożyła tę grupę nowymi podatkami i wprowadziła granicę strefy osiedlenia Żydów, zgodną mniej więcej z granicami ziem dawnej Rzeczpospolitej, która to strefa na długo zdeterminowała przeludnienie i biedę żydowskich skupisk w Polsce, na Ukrainie i Białorusi.

[15] Np. w roku 2013 odbyła się w PWSZ w Gorzowie Wielkopolskim Międzynarodowa Konferencja Cyganologiczna.

Polskie słowo *Murzyn* i jego derywaty nie powinny budzić sprzeciwu w tych zakresach znaczeniowych, którym odpowiada mniej więcej zakres niemieckiego słowa *Mohr*. Nie ma potrzeby wstydzić się nazwy ciasta kakaowego[16] ani potocznej nazwy mocnej kawy. W języku niemieckim w każdej cukierni można kupić ciastka *Mohrenkopf*, choć nazwa czekoladek *Negerküsse* została zmieniona na *Schockoküsse*.

Przyłączając się do apeli o nieużywanie słowa na M jako współczesnej identyfikacji grupowej, pamiętajmy, że *Murzyn* to nie tylko *Negro*, ale i starodawny *Moor*. Nie ma dziś podstaw, by sądownie uznać słowo *Murzyn* za wyzwisko, tak jak uznajemy słowo *czarnuch* za wyzwisko wobec czarnoskórego, a słowo *pedał* za wyzwisko wobec homoseksualisty[17].

Także Margaret Ohia uznaje słowo *Murzyn* jedynie za element „dyskryminacji ukrytej" ze względu na niejednoznaczność ocen wśród językoznawców, a jednocześnie w końcowej części artykułu opowiada się jednoznacznie przeciw temu określeniu, dając pierwszeństwo ocenie odbiorców, czyli środowisk osób czarnoskórych w Polsce. Uważam, że w ramach przyjętej w omawianym artykule klasyfikacji dyskryminacji można już dziś uznać to słowo za objaw dyskryminacji jawnej.

Słowo na M to wciąż centralny problem dyskursu na temat czarnoskórych, na pewno ważniejszy niż omawiane przez autorkę słowo *czekoladka* wypowiedziane do ciemnoskórej kobiety. Potraktowano je w artykule jako środek dyskryminacji równoważny wobec słowa *Murzyn* na poziomie leksykalnym (s. 94). Zwrócenie się do ciemnoskórej kobiety *czekoladko*, prawdopodobnie epizodyczne, a na pewno niezleksykalizowane w polszczyźnie, może być oceniane jako rasistowskie, ale jest przede wszystkim seksistowskie. Nie wolno nam mówić do kobiet ani *czekoladko*, ani *honey* (po angielsku), ani *czarnulko* (do brunetki), ani *ciacho* do chłopaka, chyba że jesteśmy pewni akceptacji partnera lub partnerki. Kolor skóry jest tu mało znaczącym dodatkiem do naruszenia prywatności odbiorcy i jego sfery intymnej. Umieszczenie słów *Murzyn* i *czekoladka* na tym samym poziomie opisu wynika prawdopodobnie z dążenia autorki do uniwersalizacji opisu dyskryminacji, jednak wbrew intencjom może prowadzić do rozmycia i marginalizacji problemu słowa na M.

VI. „MURZYN MOŻE ODEJŚĆ" I CO DALEJ?

Stosunek większości czarnoskórych Polaków do słowa na M dobitnie pokazuje poradnik *Jak mówić i pisać o Afryce?* wydany w roku 2012 przez fundację „Afryka inaczej" i rozpowszechniany w Internecie oraz w mediach (Diouf i in. 2011). W niewielkiej broszurce słowo *Murzyn* i jego derywaty występują aż 60 razy, a słowo *Afrykanin* tylko 39 razy. Nie ma tu miejsca na omawianie całej broszury, zasługuje ona podobnie jak tekst Margaret Ohii na wsparcie w sferze intencji, ale

[16] Potoczna nazwa ciastka czekoladowego „cycki Murzynki" jest obraźliwa dla czarnoskórych ze względu na wulgarność dosłownego porównania do kobiecego ciała, a nie na przenośne określenie koloru.

[17] W sprawie *pedała* sądy i biegli językoznawcy nie są zgodni, ja nie mam wątpliwości co do obraźliwego charakteru tego słowa.

i na krytykę poszczególnych argumentów. Warto przytoczyć 10 wskazówek sformułowanych na wstępie książki:

1. Afryka nie jest jednym krajem. Na kontynencie afrykańskim funkcjonują 54 państwa, różnią się od siebie, tak jak różne są kraje Europy, np. Szwecja i Bułgaria.
2. Nie należymy do plemion, tylko do wspólnot etnicznych i społeczności.
3. Afryka ma historię, która zaczęła się na długo przed pojawieniem się Europejczyków.
4. Afryka ma swoje współczesne i pozytywne oblicze. Za to, jaka Afryka jest dziś, odpowiadają również europejskie państwa kolonialne i polityka wielkich mocarstw po dekolonizacji Afryki.
5. Pisząc o wojnie i innych tragicznych wydarzeniach, pamiętaj, że nie dotyczą one całego kontynentu, dlatego nie mów i nie pisz: „afrykańska wojna", „głód w Afryce".
6. Afryka nie jest skansenem zamkniętym w kapsule czasu.
7. Afryka nie jest jedynym rejonem świata, gdzie żyją osoby z wirusem HIV. Może zarazić się nim każdy, podobnie jak każdy, bez względu na kolor skóry, może być jego nosicielem.
8. Pisz i mów „Afrykanka" i „Afrykanin", a nie „Murzynka" i „Murzyn". Słowo „Murzyn" nie określa naszego pochodzenia i jest uznawane przez nas za obraźliwe.
9. Nie kieruj się polityczną poprawnością, ale przyzwoitością i szacunkiem wobec tych, o których piszesz.
10. Każdy żart ma swoje granice.

Wskazówki te są rozwijane w kolejnych rozdziałach. Autorzy słusznie zwalczają automatyczne kojarzenie Afryki z głodem, wojną czy AIDS. Nowe, uwolnione od stereotypów skojarzenia z Afryką mają być też podstawą mówienia o osobach czarnoskórych: „Pisz i mów «Afrykanin», «Afrykanka»" (rzadszym zamiennikiem jest też w broszurze *Afrykańczyk*). Nic dodać, nic ująć, tylko tak pisał przecież o mieszkańcach kontynentu sam Ryszard Kapuściński.

To jednak nie rozwiązuje problemu słowa *Murzyn*. Oznacza ono przecież dowolną osobę czarnoskórą: z Afryki, Brazylii, Jamajki, USA lub innych krajów. W tekstach prasowych NKJP od 2000 do 2012 r. (rok zakończenia projektu) słowo to występuje 273 razy, w tym tylko kilka razy w jednoznacznym odniesieniu do mieszkańca Afryki. Pozostałe użycia nazywają Afroamerykanów, nie określają pochodzenia lub są przenośne; kilkadziesiąt razy pojawia się nazwisko *Murzyn* i kilka razy słowo *Murzyn* jako temat dyskusji. Jeśli wierzyć tym danym, to przynajmniej w języku prasowym problem określenia słowem *Murzyn* właśnie Afrykanów jest marginalny.

Przeformułujmy zatem przykazanie ósme z omawianego poradnika: „Mów *Afrykanin*" – jeśli wiesz, że ktoś pochodzi z Afryki (a jeszcze lepiej podaj nazwę konkretnego kraju). Jeśli nie wiemy, skąd ktoś pochodzi, a określenie koloru skóry jest istotne, mamy do dyspozycji przymiotniki (używane także rzeczownikowo) *czarny*, *czarnoskóry* i *ciemnoskóry* (złożenia z rdzeniem *Afro-*, np. *Afroamerykanin*, *Afropolak* także wymagają znajomości pochodzenia geograficznego).

Słowo *czarny* jest bardzo wieloznaczne, określa we współczesnej polszczyźnie m.in. bruneta lub księdza (z niechęcią). Złożenie *czarnoskóry* zdobywa największą popularność, choć jeszcze niedawno w polszczyźnie (nielubiącej złożeń) przywoływało na myśl *czerwonoskórych* z powieści Karola Maya. W próbce tekstów prasowych NKJP obok 273 wystąpień słowa *Murzyn* *czarnoskóry* występuje aż 275 razy. Tego słowa używam też najczęściej w niniejszym tekście.

Złożenie *ciemnoskóry*, z ang. *dark-skinned*, jest kolejnym etapem w procesie konwencjonalizacji niebezpośredniości, czyli oddalenia nazwy od podstawowego

znaczenia koloru (por. p. 3). Ten przymiotnik może oznaczać Włocha, Araba, Hindusa (Indusa)[18] lub Roma czy wreszcie dziecko osoby białej i osoby czarno- lub ciemnoskórej. (Słowo *Mulat* także znika z polszczyzny, choć budzi mniej emocji niż *Murzyn*, w języku angielskim *Mulatto* jest jednoznacznie obraźliwe, pochodne od hiszpańskiego *mula* ‘muł’).

Większość autorów tego poradnika i większość działaczy afrykańskich w Polsce to ludzie, którzy przyjechali tu dwadzieścia – trzydzieści lat temu na studia. Pierwsze kontakty obcokrajowców ze słowem *Murzyn* związane były z zaskoczeniem, że w słownikach polsko-obcojęzycznych odpowiadały mu angielskie *Negro* czy francuskie *nègre*.

> W latach osiemdziesiątych w słowniku polsko-francuskim widniało: „Murzyn to «nègre»”, czyli czarnuch (Diouf 2011: 5).

> Dla Afrykańczyka mieszkającego w Polsce słowo „Murzyn” kojarzy się przede wszystkim z czymś obraźliwym. Skąd się to wzięło? Z pewnego rodzaju nieporozumienia językowego. Otóż do tłumaczenia słowa „Murzyn” z języka polskiego na angielski użyto słowa *nigger* (*Słownik polsko-angielski*), które jest określeniem bardzo obraźliwym i oznacza po prostu „czarnucha” (Rasolmampipnona, s. 15).

Warto wyjaśnić to nieporozumienie. W ówczesnej świadomości Polaków (nawet autorów słowników) francuskie *nègre* nie było jeszcze obraźliwe i na pewno nie znaczyło ‘czarnuch’. Angielskie *nigger* opatrzone było w *Wielkim słowniku angielsko-polskim* Jana Stanisławskiego kwalifikatorem *pogardliwe* i tłumaczone, tak jak i *Negro*, na *Murzyn*. W polsko-angielskiej części słownika wyrazowi *Murzyn* (bez kwalifikatora) odpowiada jednak tylko *Negro*, a nie *nigger*. Afrykańscy studenci w Czechach także znajdowali jako odpowiednik czeskiego określenia *černoch* angielskie *Negro* i francuskie *nègre*, bo świadomość zmian w nazywaniu czarnoskórych na Zachodzie była nikła we wszystkich krajach komunistycznych.

Przy podobnych odpowiednikach przekładowych w słownikach sprzed lat słowo *černoch* zachowało do dziś neutralność w Czechach[19], a w Polsce słowo *Murzyn* od początku traktowane było podejrzliwie. Główna przyczyna tkwi oczywiście w związkach polskiego określenia z rasistowską frazeologią, nieobecną przy czeskim słowie *černoch*, ale można zapytać, czy dodatkowym powodem nie było szczególne wyczulenie czarnoskórej mniejszości w Polsce oraz zbyt automatyczne korzystanie ze słowników. Druga przyczyna nie zaistniałaby bez pierwszej, a jednak obie przesądziły o losie polskiego słowa na M. Porównanie określeń czarnoskórych i stereotypów wobec nich w różnych językach środkowej Europy oraz różna reakcja na te określenia po upadku komunizmu tworzy kontekst, bez którego nie da się w pełni zrozumieć procesów w jednym języku[20].

Pamiętajmy, że problemem w mówieniu o osobach czarnoskórych jest nie tylko nazwa, ale sam fakt, że identyfikujemy kolor nawet wtedy, gdy nie ma on

---

[18] Słowo *Hindus* jest wciąż podstawowym polskim określeniem obywatela Indii, ale ten sam proces, który usuwa z języka słowa *Murzyn* i *Cygan*, doprowadzi prawdopodobnie do zamiany słowa *Hindus* na *Indus*.

[19] *Wielki słownik polsko-angielski*, *Wielki słownik angielsko-polski* (J. Stanisławski) 1989, *Anglicko-česky a česko-anglicky slovnik* (I. Poldauf, rd. i in.) 1971, *Velky anglicko-česky slovnik* (K. Hais, B. Hodek) 1984.

[20] Określenia czarnoskórych w językach słowiańskich porównywałem w artykule Łaziński 2009, temat wymaga jednak bardziej szczegółowego opracowania.

żadnego znaczenia. Mówienie o czarnoskórym polityku być może ma sens w debacie o rasizmie, ale w innych sytuacjach jest tak samo nieuzasadnione jak mówienie o rudym czy łysym polityku.

W artykule Łaziński 2007 podawałem przykłady polskich tłumaczeń literatury amerykańskiej, w których znalazło się słowo *Murzyn*, choć w oryginale nie było żadnego określenia koloru skóry. O tym, że sytuacja zmieniła się niewiele, niech świadczy cytat z powieści Vargasa Llosy *Marzenie Celta*[21]: „W wodzie zobaczył dwóch młodych Murzynów Bakongo" (s. 290). *Bakongo* to afrykańska wspólnota etniczna, w oryginale hiszpańskim i przekładzie angielskim to słowo jest użyte jako samodzielna nazwa osoby: „two young Bacongos", „dos bakongos jóvenes"[22], także po polsku można było napisać „dwóch chłopców z ludu Bakongo". Po co nam informacja, że chłopcy pływający w rzece Kongo byli czarni?

Powieść Llosy opowiada o losach Rogera Casementa, który dokumentował zbrodnie białych kolonizatorów w Kongu oraz w Peru. Hiszpańskiemu słowu *negro* w oryginale odpowiada z reguły *black* w przekładzie angielskim i *Murzyn* w polskim. *Negro* znaczy po hiszpańsku po prostu 'czarny', więc jest uznawane najczęściej za neutralne określenie koloru skóry (choć i tam słychać głosy protestu). W polskim przekładzie tej powieści frekwencja słowa *Murzyn* jest zadziwiająco wysoka w czasach, w których tego słowa praktycznie nie używa się w prasie (rok 2011). Można to tłumaczyć kontekstem historycznym Afryki czasów kolonizacji. Tłumaczka stosuje jednak to samo słowo w odniesieniu do czarnoskórych niewolników w Kongu oraz do czarnoskórych nadzorców niewolników indiańskich w Peru w służbie białych właścicieli (rdzenni mieszkańcy Konga i Peru tylko teoretycznie byli wolnymi ludźmi).

Stałe nawiązywanie do wyglądu fizycznego – *somatyzm*, a ściślej *koloryzacja* Afrykanów w dyskursie jest niewątpliwie problemem, ale z drugiej strony nie możemy się obejść w ogóle bez określania cech fizycznych człowieka. Określenie koloru skóry człowieka, który pozwala odróżnić go od innych, jest tak samo automatyczne jako określenie koloru jego włosów, ubrania, wzrostu czy typu sylwetki. Jeśli w języku mediów powinniśmy stosować identyfikację koloru skóry rzadziej niż koloru włosów, to właśnie ze względu na wrażliwość mniejszości, na fakt, że kolor włosów nigdy nie był przyczyną prześladowania. Nie można uznać za prześladowanie dowcipów o blondynkach, które zresztą nie doprowadzily do żądania zmiany tej nazwy koloru.

Żądanie rezygnacji z określania koloru skóry jest przesadą. Nie zgadzam się z tezą Nagmeldina Karamalli z omawianego poradnika, że „żadne słowo w miejsce «Murzyna» nie jest potrzebne". „Biali nie potrzebują analogicznego określenia, zatem – jak widać – można sobie bez niego radzić". Słowo *Murzyn* nie zostało wprowadzone do polszczyzny zamiast nazwy *Afrykanin*, jest to wyraz znacznie starszy, ma ogólniejsze odniesienie i nie da się w większości współczesnych użyć zastąpić nazwą geograficzną związaną z jednym tylko kontynentem.

O tym, że w miejsce *Murzyna* jakieś słowo jest jednak potrzebne, świadczą różnice w poglądach między poszczególnymi przeciwnikami tego słowa. Margaret Ohia używa wyłącznie określenia *ciemnoskóry* (najczęściej w połączeniu z *osoba*). Zdaniem Mammadu Dioufa określenia *ciemnoskóry*, *czarnoskóry* są „niefortunne"

[21] M. Vargas Llosa, *Marzenie Celta*, przekł. M. Chrobak, Kraków 2011.
[22] *El sueño del celta*, 2010; *A Dream of the Celt*, trans. E. Grossman, London 2011.

i „sugerują, iż język polski nie jest w stanie określić mieszkańców Afryki subsaharyjskiej inaczej niż poprzez kolor skóry".

Mamy tu znów upraszczające założenie, że problem słowa na M i jego zastępników dotyczy tylko Afrykanów. A chodzi przecież o słowo określające wygląd niezależnie od pochodzenia. Można nazywać wszystkich czarnoskórych, także tych z Brazylii i USA, Afrykanami, ponieważ wszyscy są potomkami niewolników lub imigrantów z Afryki. Ale jest to nominacja tak samo myląca, jak mylące byłoby nazywanie wszystkich białych Amerykanów czy Australijczyków Europejczykami.

Wspomnijmy na końcu, że choć przeciw słowu *Murzyn* protestuje zdecydowana większość czarnoskórych, to jednak nie wszyscy. Poseł John Godson nie widzi w tym słowie nic złego, jego klubowy kolega Killion Munyama potrafił nawet powiedzieć do niego w żartach, że „w kwestii związków partnerskich jesteśmy sto lat za Murzynami". Wypowiedź Munyamy można oceniać jako apropriację, czyli autoironiczne przejmowanie określeń obraźliwych lub lekceważących przez samych określanych (podobny proces zachodzi dziś ze słowem *leming* czy *słoik*). Nie można tak traktować wypowiedzi Godsona skierowanej do wszystkich Polaków. Słowa Munyamy traktuję jak gest ciemnoskórego piłkarza FC Barcelona Daniela Alvesa, który podniósł i zjadł rzuconego na boisko banana zamiast iść z nim do sądu. Zachowanie Alvesa wywołało odruch solidarności polityków i dziennikarzy na całym świecie.

VII. PODSUMOWANIE

Słowo *Murzyn* powinno jak najszybciej zniknąć z dyskursu publicznego z kilku powodów:

– ze względu na żywą wciąż rasistowską frazeologię, której z polszczyzny nie udało się usunąć,

– ze względu na międzynarodowy automatyzm politycznej poprawności, która mimo wypadków szczególnej przesady, odgrywa rolę pozytywną w dyskursie,

– ze względu na wyjątkową wrażliwość polskich Afrykanów, większą niż wrażliwość innych mniejszości w Polsce, oraz czarnoskórej mniejszości w innych krajach sąsiednich.

To samo słowo w języku potocznym, szczególnie w ustach starszego pokolenia czy młodzieży kontestującej polityczną poprawność, nie może być traktowane jak wyzwisko. Słowo to dotyczy nie tylko Afrykanów i jeszcze niedawno było podstawowym neutralnym określeniem koloru skóry.

Równie ważna jak dobór słowa jest dziś rezygnacja z jakiegokolwiek określenia koloru skóry tam, gdzie ta informacja nie jest potrzebna. Najważniejsze zaś jest dziś wyeliminowanie z języka publicznego i codziennego rasistowskich frazeologizmów i bon motów.

Pamiętajmy jednak, że nie każda stereotypizacja jest dyskryminacją. Z uniwersalnych mechanizmów stereotypizacji, np. poprzez niegramatyczny język, nie są wyłączeni ani czarnoskórzy, ani żadna inna grupa mniejszościowa. Doszukiwanie się dyskryminacji Afrykanów w mechanizmach uniwersalnych nie zbliża nas do formowania języka wrażliwego na problem rasizmu, może za to prowokować

zdeklarowanych przeciwników poprawności politycznej do uznania, że język nie potrzebuje żadnych zmian.

BIBLIOGRAFIA

Bilewicz M. i in. 2014, *Mowa nienawiści. Raport z badań sondażowych*, Warszawa (www.mowa-nienawisci.info).

Diouf M. i in. 2011, *Jak mówić i pisać o Afryce?*, Warszawa.

Kolbucka A. 2001, *Desert and Wilderness Revisited. Sienkiewicz's Africa in the Polish National Imagination*, „The Slave and East European Journal" 45, s. 243–259.

Łaziński M. 2007, *„Murzyn" zrobił swoje. Czy „Murzyn" może odejść? Historia i przyszłość słowa „Murzyn" w polszczyźnie*, „Poradnik Językowy" 4, s. 47–56.

Łaziński M. 2009, *Murzyn, negr, černoch – Wie weiße Slawen ihre schwarzen Nachbarn nennen?*, w: Ch. Voß, A. Nagórko (red.), *Die Europäizität der Slavia oder die Slavizität Europas*, München – Berlin, s. 187–202.

Ohia M. 2013, *Mechanizmy dyskryminacji rasowej w systemie języka polskiego*, „Przegląd Humanistyczny" 5, s. 93–105.

Wolf M. 2005, *Žid – Kritik einer Wortverbannung. Imagologie Israels zwischen staatspolitischem Kalkül und künstlerischer Verfremdung*, Kubon und Sagner, München.

R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

BEZ (CZARNEJ) MASKI*

Rosnące zainteresowanie postkolonializmem, którym przywitał nas początek XXI w., pociągnęło za sobą zaciekłą dyskusję na łamach czasopism naukowych, problematyzującą przystawalność postkolonialnych pojęć do swoistej pod względem geopolitycznym sytuacji Polski[1]. Niezależnie od interesujących ustaleń, jakie stały się pokłosiem tej debaty, próba transferu teorii postkolonialnej ujawniła nadzieje i lęki środowiska akademickiego względem metodologicznych nowinek. Niektórzy w nowym aparacie pojęciowym widzieli szansę na język zdystansowany wobec polskiej formy lub okazję do zaistnienia w zagranicznych ośrodkach. Inni zaś dostrzegali w nim zagrożenie. Obawiając się rozmycia naszego unikatowego historycznego doświadczenia, zachęcali do zmodyfikowania zachodniej teorii na modłę narodową czy środkowoeuropejską. Jednak zarówno zwolennicy „czystego" postkolonializmu, jak i sceptyczni względem niego sympatycy opcji postzależnościowej zgodnie stwierdzili, że nowych narzędzi trzeba używać ostrożnie, modyfikować je, dostosowywać do lokalnej specyfiki. Mimo że dyskusyjne pozostaje, w jakim stopniu wprowadzone zmiany nadal sytuują się w obrębie teorii postkolonialnej (lub teorii postkolonialnych), to jasne stało się, iż o użyteczności nowego języka humanistyki zadecydują nie tyle teoretyczne spory, ile – interpretacyjna praktyka.

Książkę Wacława Forajtera pt. *Kolonizator skolonizowany. Przypadek Sygurda Wiśniowskiego* można potraktować jako odpowiedź na wyzwanie rzucone kon-

---

* W. Forajter, *Kolonizator skolonizowany. Przypadek Sygurda Wiśniowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2014, 332 s.

[1] Największą rolę w propagowaniu nowego języka humanistyki odegrały „Teksty Drugie", gdzie znalazły się pierwsze artykuły zwolenników postkolonializmu, np. C. Cavanagh, *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapach współczesnej teorii*, przeł. T. Kunz, „Teksty Drugie" 2003, nr 1–2; D. Skórczewski, *Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy*, „Teksty Drugie" 2006, nr 1–2; tenże, *Wobec eurocentryzmu, dekolonizacji i postmodernizmu. O niektórych problemach teorii postkolonialnej i jej polskich perspektywach*, „Teksty Drugie" 2008, nr 1–2; E. Thomson, *A jednak postkolonializm*, „Teksty Drugie" 2011, nr 6. Do głosów sceptycznych lub krytycznych należy zaliczyć przede wszystkim: W. Bolecki, *Myśli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nie napisanych*, „Teksty Drugie" 2007, nr 4; G. Borkowska-Arciuch, *Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim – pytania sceptyka*, „Teksty Drugie" 2010, nr 5; D. Kołodziejczyk, *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*, „Teksty Drugie" 2010, nr 5; H. Gosk, *Opowieści skolonizowanego/kolonizatora. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku*, Kraków 2010.

fliktogennej teorii. Autor świadom, że temperatura sporu dawno osiągnęła stan gorączkowy, pojednawczo uznaje zasadność argumentacji obu stron (s. 9) i nie zajmuje jednoznacznego stanowiska względem najbardziej dyskusyjnych kwestii. Choć Forajter nie ukrywa swoich nadziei związanych z nową terminologią (szansa na pokazanie, że polska literatura nie jest hermetyczna i peryferyjna), to zasadniczy cel jego pracy, a zarazem autorskie *credo* dają się sprowadzić do ważnego zdania z *Wprowadzenia*: „chciałbym przywrócić pojęcia postkolonialne ich pierwotnemu użyciu, czyli wykorzystać je do analizy języka dziewiętnastowiecznego imperializmu, i udowodnić, że nie są, przynajmniej w zastosowaniu do prozy podróżniczej, wyłącznie pustą retoryką..." (s. 9).

Myli się jednak ten, kto w tak postawionej tezie widzi zapowiedź żarliwej rozprawy bezlitośnie potępiającej dziewiętnastowiecznych, narracji rozbijającej tamtejszy świat na binarne opozycje Swoich i Obcych, opisującej dobrze znane fenomeny w postkolonialnym narzeczu. Autor, łącząc „stanowisko młodego Marksa jako krytyka kapitalistycznego zawłaszczenia ze społecznym zaangażowaniem Edwarda W. Saida i rewolucyjnym socjalizmem bohaterów *Płomieni* Stanisława Brzozowskiego" (s. 13), pozostaje przede wszystkim historykiem kultury, bardzo dobrze orientującym się w specyfice opisywanej epoki, któremu nowsze teorie z prefiksem post- pomogły wypracować interesującą optykę, obdarzyły krytyczną i podejrzliwą wrażliwością.

Bohaterem książki, składającej się z sześciu studiów orbitujących wokół zagadnień postkolonializmu, został zapomniany polski podróżnik – Sygurd Wiśniowski (1841–1892), który od początku lat sześćdziesiątych przemierza egzotyczne krainy, m.in. Australię, Nową Zelandię czy Amerykę Północną, aby (zwykle po kilku latach) swoje doświadczenie przekuć w reportaże, odczyty, opowiadania i powieści, przedstawiające polskim czytelnikom wizję „reszty świata" (s. 10). Jednak wbrew sugestii podtytułu *Kolonizator skolonizowany* nie stanowi monograficznego studium przypadku, drobiazgowego *case study* skupiającego się właśnie na postaci Wiśniowskiego. Autor *Niewidzialnego* (nowatorskiego opowiadania fantastycznonaukowego) jest dla Forajtera typowym przedstawicielem drugiej połowy XIX w., który „przez całe życie pozostawał liberałem, racjonalnym pozytywistą i patriotycznym zapaleńcem, po trosze też (z dzisiejszego punktu widzenia) rasistą, seksistą i grafomanem, a więc – całkowicie zwyczajnym człowiekiem swej epoki" (s. 12). Dlatego rekonstruowanie burzliwych losów pisarza czy analizowanie jego (skądinąd nieznanej) epistolografii pozostaje na marginesie zainteresowań badacza, zostało rozproszone po całej pracy i poza nielicznymi wyjątkami (np. zatrudnienie w branży naftowej na terenach Galicji pod koniec życia – s. 68–70) nie stanowi podstawy analizy. Jej centrum zajmują opowieści snute przez odważnego podróżnika, każdorazowo rozpatrywane w sieci dominujących -izmów, (re)produkujących je dyskursów. Forajtera absorbuje sposób, w jaki te narracje się fabrykuje, źródło, z jakiego pisarz czerpie środki do opisywania obcej rzeczywistości. Punktem dojścia analizy staje się krytyczny rozbiór ideologii, które nie tylko wpływają na określoną reprezentację Innego, ale przede wszystkim – fundują zrelatywizowaną historycznie i kulturowo koncepcję człowieka, formują podmiotowość, w której spotyka się europocentryzm z peryferyjną polską tożsamością (s. 10).

Akcent pada więc na to, co ideologiczne i retoryczne, a nie biograficzne i artystyczne, powodując, że czasem postać galicyjskiego podróżnika znika na kilka stron, zostaje zalana powodzią opresyjnych dyskursów, pośród których – trzeba dodać za

badaczem – Wiśniowski czuje się jak ryba w wodzie. Niekiedy może się wydawać, że z uprzywilejowanej historycznie perspektywy Forajter niemiłosiernie chłoszcze „włóczęgę znad Pokucia" (powracające określenie autora), który nie dostrzega wyzysku „wczesnokapitalistycznej gospodarki" (s. 82), nie zauważa ozdrowieńczego znaczenia karnawału w kulturze (s. 96) tudzież nie potrafi przekroczyć europocentrycznej perspektywy (s. 225) albo chociaż „własnego uwikłania w re-prezentację" (s. 258). Zwłaszcza że w trakcie analizy szybko upadną podtrzymywane przez innych naukowców mity. Jak przekonuje autor studium, skolonizowani (?) Polacy wcale nie byli szczególnie „wyczuleni na ludzką krzywdę" (dyskusja z Henrykiem Markiewiczem – s. 11), a atrofia polskiego mieszczaństwa i utożsamienie się większości społeczeństwa z arystokratycznym etosem niekoniecznie obdarzała niezwykłym zmysłem etnograficznym (polemika z Jamesem Cliffordem – s. 147––148). Zdystansowana zjadliwość badacza wynika więc z próby rozbicia badawczego stereotypu, usilnie podtrzymywanego także w odniesieniu do Wiśniowskiego, np. przez Tuwima i Olszewicza, redaktorów pism tendencyjnie wybranych (s. 269), które opublikowano – co nie bez znaczenia – za czasów poprzedniego systemu. Po drugie, pamiętać należy, że ładunek krytyczny tej rozprawy wyładowuje się na niesprawiedliwych „polityczno-społecznych systemach opresji" (s. 13) i wynika z zapowiedzianego we wstępie skupienia się na losach pokrzywdzonych.

Przede wszystkim jednak przed chłodną agresją krytyki ratuje autora empatyczne zrozumienie historii. Forajter, który w książce bez zakończenia (ostatni rozdział zatytułowano *Zamiast zakończenia*) nigdzie nie podsumowuje swoich metodologicznych wyborów, właśnie pogłębioną świadomość historyczną i kulturową mógłby zalecić tym, którzy zechcą efektywnie nie nadużywać teorii postkolonialnej.

Gdy w pierwszej części *Kolonizatora skolonizowanego*, pt. *Hybrydy*, badacz podejmuje się opisania trudnej tożsamości „mieszańców" występujących w prozie Wiśniowskiego, nie poprzestaje przecież na języku zaczerpniętym od klasyków filozofii krytycznej. Rekonstruując więc np. „fantazmat wybielenia" (s. 34) Tikery/Jenny z *Dzieci królowej Oceanii* albo przemoc kolonialnego Prawa, któremu podlega Chrystanita z *Czarnej czy białej*, nie tylko przemawia za pomocą terminologii związanej z takimi teoretykami jak Bhabha i Gandhi czy Althusser i Pratt, ale też sięga po nazwiska lepiej zadomowiane wśród badaczy XIX w. Forajter przekonująco dowodzi, że za opowieść o trudnej tożsamości wspomnianych heroin odpowiada język ówczesnej mitologii krwi i rasy (s. 27) oraz przekształcony na jej użytek naturalistyczny topos „przeklętego dziedzictwa" (s. 29) nowatorsko rozpatrywany przez badacza z punktu widzenia retorycznej przemocy stosowanej przez kolonialną władzę. Z tego powodu ideologiczne zadłużenia Wiśniowskiego równie dobrze jak ponowocześni krytycy wyrażą np. Le Bon, Renan, Mochnacki czy Chmielowski. Ten transhistoryczny chór dyrygowany przez Forajtera brzmi niezwykle harmonijnie i pozwala mu uniknąć fałszywego prezentyzmu z jednej i historycznych komunałów z drugiej strony.

Już w tej części studium uwidacznia się przywiązywanie wagi do finałowych rozwiązań fabularnych wieńczących dzieła pisarza, rozpatrywanych przez badacza zwykle w kontekście ich zmarnowanego potencjału wywrotowego. *Kolonizator skolonizowany* zawiera bowiem szereg alternatywnych i hipotetycznych zakończeń, które udowadniają mniej krytycznemu czytelnikowi, że także na gruncie ówczesnej *episteme* możliwe były bardziej stanowcze i rewelatorskie rozwiązania (np. s. 49, 94).

Podobny skutek mają powracające w części trzeciej (*W imię postępu*) zestawienia komparatystyczne. Analizując, w jaki sposób Wiśniowski konstruuje obraz Innego (najpierw Aborygenów, a następnie Indian), Forajter interesująco niuansuje stosunek polskiego podróżnika do empirycznie doświadczonej Obcości. Wywód robi się ciekawszy zwłaszcza w momencie, gdy badacz przywołuje comparanse wykraczające poza ustabilizowane „podróżnicze" odwołania (H. Sienkiewicz, W. Sieroszewski) i sięga do kontekstów mniej znanych (A. Rehman, P.E. Strzelecki). Te historycznoliterackie kontry udowadniają, że stanowisko Wiśniowskiego wcale nie musiało oscylować „między niekłamaną pogardą dla barbarzyńskich tubylców, którym odmawiał człowieczeństwa, i paternalistyczną wyrozumiałością, a zatem – powielać ogólnie przyjęte postawy" (s. 163). Jak wskazuje Forajter, „nie można mówić o jednolitości rodzimych, dziewiętnastowiecznych poglądów etnograficznych" (s. 220), wystarczy bowiem, że upłynie dwadzieścia burzliwych lat, by Aborygeni z żyjących w zgodzie z naturą, romantycznych dzikusów (Strzelecki) przemienili się w ramach polskiej narracji w leniwych i godnych politowania nie-ludzi (Wiśniowski). I choć tytułowy skolonizowany przejawiał czasem „świadomość wstydliwych aspektów nowoczesnej ekspansji" (s. 166), to i tak najczęściej posługiwał się podstępnym idiolektem antypodboju, który „nie rozbrajał całkowicie opozycji stojących u podstaw kolonialnych zależności, a jedynie, stanowiąc alternatywny język «burżuazyjnej podmiotowości», zaprzeczał agresywnej dominacji militarno-ekonomicznej" (s. 93–94).

Wiśniowski, przeciwstawiający poetyckiej nieprawdzie reporterskie „na własne oczy", zostaje zdemaskowany, ponieważ analizujący go badacz przyjmuje rolę międzykulturowego tłumacza. Forajter najpierw krytycznie przygląda się opisowi podróżnika, potem – na podstawie imponującej wiedzy o egzotycznym dla nas kontekście kulturowym – pokazuje, co tak naprawdę mógł zobaczyć Wiśniowski, a następnie – i to zapewne najciekawsza część jego rozważań – pyta, co stanęło na drodze „obiektywnej" reprezentacji.

Okazuje się, że abolicjonista i zagorzały zwolennik wyzwolenia Maorysów może bez popadania w sprzeczność napisać: „Niedbały, zdradziecki i do gruntu zepsuty Indianin nie powinien dłużej wstrzymywać pochodu cywilizacji" (s. 269). Może, bo – jak odkrywa Forajter – posługuje się konsekwentnie wartościami nowoczesnego liberalizmu, w ramach którego wolność nie wiąże się wcale z równością (s. 295), a fetyszyzowany postęp zakłada monokulturowość (s. 294). Brawurowe interpretacje pism Johna Locke'a (s. 190 i następne) i Johna Stuarta Milla (s. 295 i n.) udowadniają, że galicyjski podróżnik i cała jego formacja kulturowa utknęli w utopijnym projekcie. Pogrążeni w lekturze pism z zakresu ewolucjonistycznej antropologii, przekonani o swojej kulturowej wyższości, uwierzyli w siłę i nieomylność mieszczańskiego i utylitarystycznego rozumu, który wyznaczy „ogólny pożytek, mający stanowić dyrektywę postępowania dla wszystkich" (s. 297).

Badacz, skupiając się na odkrywaniu zachodnioeuropejskich źródeł dominującej ideologii (por. „Światopogląd Wiśniowskiego był konglomeratem demokratycznych i pozytywistycznych pojęć, uzupełnionym o elementarne wartości kapitalizmu doby wiktoriańskiej", s. 267), prowokuje pytanie, czy w tekście galicyjskiego podróżnika można odnaleźć trop(y) skolonizowanego. Forajter rzeczywiście pokazuje, jak liberalna wartość pracy zostaje wzmocniona polskim organicystycznym kontekstem (s. 190–193), kapitalizm opisywano jako romantyczną, bohaterską walkę z naturą (s. 302), ochronę cywilizacji kojarzono zaś z koncepcją Polski jako przedmurza

chrześcijaństwa (s. 141). Badacz jednak nie pozostawia nam żadnych złudzeń: w zderzeniu z egzotycznym „Polskość nie umożliwiła mu [Wiśniowskiemu] pokonania radykalnego poczucia własnej obcości" (s. 225). Więcej nawet. Być może dominująca w społeczeństwie postyczniowym mentalność drobnych posiadaczy ziemskich (przyzwalająca na wykorzystywanie chłopstwa) tylko naturalizuje podział na podwładnych i panujących tak charakterystyczny dla kolonialnej dynamiki władzy (s. 156). Przecież zarówno chłopi, jak i skolonizowani pełnili „identyczną funkcję – eksploatowanej do granic możliwości siły roboczej, a dyskursy społeczne w identyczny sposób ten proceder usprawiedliwiały" (s. 151).

Tymczasem względne, ambiwalentne oceny, niekonsekwentne dowartościowywanie odmienności, przyczynkarskie dawanie wyrazu „postępowym przekonaniom" (s. 225) to nie przejaw polskiej idiosynkrazji, ale sama istota europejskiej, liberalnej i wczesnokapitalistycznej podmiotowości (s. 239). Demonstrowane na polskich przykładach podobieństwa pomiędzy retoryką kolonialną i innymi opresyjnymi dyskursami (patriarchalnym w stosunku do kobiet, kapitalistycznym w odniesieniu do robotników i ziemiańskim wyzyskującym chłopów) wpisują się w badania odkrywające ponadnarodowe panowanie racjonalnego, postoświeceniowego ego w literaturze polskiej drugiej połowy XIX w. Innymi słowy, Forajter, zdecydowawszy się na krytyczną teorię, skutecznie nas przekonuje, że jeśli kiedyś byliśmy nowocześni, to dziś musimy stać się postkolonialni.

Ale nie tylko cenne stwierdzenia podnoszą wartość *Kolonizatora skolonizowanego*. Rozprawa skłania do postawienia wielu pytań. Dlaczego ten sam Wiśniowski/ten sam podmiot pisze opowiadanie fantastyczne, w którym pod płaszczykiem cenzurowanej fantazji erotycznej udaje się Europejczykowi stopić się z tym, co egzotyczne (część druga rozprawy *Na antypodach umysłu*)? Jakie miejsce w perspektywie postkolonialnej zajmuje przedstawione w *Niewidzialnym* zrealizowane marzenie o wyeliminowaniu barwnika z ludzkiej skóry? Jak układały się tekstowe relacje podróżnika z przedstawicielami narodów „nie-dzikich": z amerykańskim poetą Henrym Wadsworthem Longfellowem (kontakty poświadczone w zachowanej do dziś korespondencji) albo z Thomasem Carlyle'em, którego *Sartora Resartusa* pisarz tłumaczy i publikuje w 1882 r.? Co o narracjach Wiśniowskiego piszą ludy dawniej przez niego obserwowane (mowa o poprzedzonym wstępem tłumaczeniu na angielski *Dzieci królowej Oceanii*, powieści wydanej w Auckland, w Nowej Zelandii)?

Ale chciałoby się zapytać o sprawy znacznie bardziej ogólne. Jak rozumieć przemiany w obrazie „dzikich" w drugiej połowie wieku XIX? Czy od czasów Strzeleckiego staliśmy się nagle nowoczesnymi Europejczykami? A może tylko uwewnętrzniliśmy perspektywę hegemona zastępczego, co jedynie potwierdza naszą podrzędną pozycję? Pytania i wątpliwości można by mnożyć. Oczywiste jest jednak, że każdy, kto zechce się z nimi zmierzyć, nie będzie mógł zignorować ustaleń, jakie przynosi *Kolonizator skolonizowany*.

Damian Włodzimierz Makuch
(Uniwersytet Warszawski)

POSTKOLONIALNY KRAJOBRAZ DYSKURSU W POLSCE*

Studia nad postkolonializmem to od niedawna jeden z tematów coraz chętniej podejmowanych przez środowisko naukowe w Polsce, zwłaszcza wśród badaczy literatury[1]. Na Zachodzie nurt ten jest rozwijany od przeszło czterdziestu lat – od momentu pojawienia się *Orientalizmu* Edwarda Saida[2] czy też *Wyklętego ludu ziemi* Frantza Fanona[3], prac, w których dokonano krytycznej analizy zachodniego dyskursu kolonialnego. Wielu postkolonialistów przestrzega przed próbami definiowania studiów postkolonialnych i ich przedmiotu i odżegnuje się od określania ich mianem nowej dyscypliny czy paradygmatu, podkreślając jednak powinowactwo z innymi, stale mnożącymi się tendencjami w ramach nowej humanistyki[4]. Wydaje się, że również Skórczewski woli pisać o perspektywie postkolonialnej, która jest użyteczna w warunkach relacji podporządkowania i dominacji narzucanej przez „imperialne struktury władzy".

TEORIA

W pierwszej części autor podejmuje się przedstawienia w „serii migawkowych odsłon" postkolonializmu z perspektywy teoretycznej, podkreślając zarazem, iż jego rozważania będą rozpatrywane w optyce ujmującej omawiane zagadnienie jako stan świadomości, którego nośnikiem jest dyskurs wytwarzany w sytuacji spotkania kolonialnego przez takie zbiorowości jak plemię, etnos czy naród. Takie podejście do problematyki stwarza możliwość z jednej strony otwarcia dyskursu postkolonialnego na człowieka oraz stanowi swego rodzaju środek naprawczy, „przywracający humanizmowi jego faktyczny, uniwersalny ludzki wymiar, utracony wskutek zaprzęgnięcia tej idei w służbę dominacji kolonialnej [...]"[5]. Książka Skórczewskiego nie jest wyłącznie prezentacją bogatego dorobku studiów postkolonialnych. Autor próbuje rozszerzyć horyzont tych badań, poddając refleksji próbę włączenia myśli chrześcijańskiej w orbitę studiów postkolonialnych. Miałby to być dodatkowy układ odniesienia, obok myśli marksowskiej i postmodernistycznej, poszukujący etycznego wymiaru postkolonializmu wraz z jego metafizycznym oparciem. To z kolei pozwoliłoby na badanie, jak sugeruje autor, nie tylko spo-

---

* D. Skórczewski, *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, 508 s.

[1] Między innymi: G. Koneczniak, *Teoria postkolonialna w polskim wydaniu, czyli przegląd bibliograficzny*, w: *Studia postkolonialne w literaturoznawstwie i kulturoznawstwie anglojęzycznym*, red. M. Buchholtz, Adam Marszałek, Toruń 2009; R. Nycz (red.), *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy – konteksty i perspektywy badawcze*, Universitas, Kraków 2011.

[2] A. Said, *Orientalizm*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991.

[3] F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985.

[4] E. Domańska, *„Badania postkolonialne"*, w: L. Gandhi, *Teoria postkolonialna: wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.

[5] D. Skórczewski, *Teoria – literatura – dyskurs...*, s. 13.

łecznych, psychologicznych motywacji jednostek i grup społecznych, ale także ich religijnego nastawienia w perspektywie spotkania kolonialnego.

Istotną zaletą lektury są przedstawione przez autora dylematy definicyjno-metodologiczne związane z opisywanymi studiami oraz implikacje pochodzące z Europy Środkowo-Wschodniej, co sprawia, że publikacja zyskuje wielopoziomową i wielowymiarową konstrukcję. Wywód na temat rozbieżności terminologicznych pojęcia postkolonializmu, stosunek między postkolonializmem a postmodernizmem, ich wzajemne relacje oraz pytanie o eurocentryczność dyskursu postkolonialnego zostały ujęte w sposób pogłębiony i niezwykle przejrzysty dla czytelnika.

Odnosząc się do badań postkolonialnych w naszej części Europy, Skórczewski zadaje fundamentalne pytania: „Czy należy – odczytywać naszą literaturę przez optykę postkolonialną? Czy zastosowanie kategorii teoretycznych postkolonializmu wobec tekstów polskich pisarzy nie jest aby bezpłodnym, a przy tym ryzykownym, powielaniem metodologicznej mody?”[6] W klasycznym ujęciu Polacy nie spełniają dwóch podstawowych kryteriów teorii postkolonialnej: nie zamieszkują terytoriów zamorskich ani nie reprezentują innej niż biała rasy. Naukowiec proponuje odnalezienie polskiego kontekstu przez „uwzględnienie uwarunkowań płynących z politycznego, ekonomicznego i przede wszystkim dyskursywnego podporządkowania niemieckiej i rosyjskiej/sowieckiej metropolii, jak również *zastępczej* (także rzeczywistej) hegemonii Zachodu oraz poddanie krytycznej analizie polskiej supremacji kulturowej na wschodnich terytoriach dawnej Rzeczpospolitej”[7]. Takie podejście umożliwia krytyczną analizę na przykład polskich dzieł doby romantyzmu, pozwala uchwycić niezauważalne dotąd lub słabo uświadamiane charakterystyczne cechy naszego dyskursu literackiego. Niewątpliwie również wydobywa takie zagadnienia, jak: narodowe samoprzedstawienie, reprezentacja Innego i definiowanie na tym tle własnej tożsamości narodowej. Warto przypomnieć, że dyskurs publiczny ma bardzo duże znaczenie dla utrzymywania się i szerzenia stereotypów i uprzedzeń zarówno wobec tradycyjnych grup etnicznych, jak i na przykład imigrantów[8]. W dyskursie obiektywizują się stereotypy, pamięć społeczna dotycząca kontaktów międzykulturowych, tożsamość etniczna, jak również pojawiają się legitymizacje określonych stosunków etnicznych (np. pluralizmu lub dominacji i podporządkowania)[9]. Dla Skórczewskiego praktyczną korzyścią ze studiów postkolonialnych nad polską literaturą i kulturą jest wyjście z zamkniętego, „ciasnego” kręgu narodowego, co pozwala mieć nadzieję, że polskie analizy zostaną zauważone nie tylko w naszej części Europy, ale także znajdą uznanie poza obszarem europejskim.

LITERATURA

Szczególną wartość w postkolonializmie przypisuje się badaniom nad literaturą. Obszar literatury skolonizowanego i/lub zdekolonizowanego społeczeństwa

[6] Tamże, s. 68.
[7] Tamże, s. 74.
[8] T.A. van Dijk, *Elite Discourse and Racism*, Newbury Park 1993.
[9] T.A. van Dijk, S. Ting-Toomey, G. Smitherman, D. Troutman, *Discourse, Ethinicity, Culture and Rasism*, w: T.A. van Dijk (red.), *Discourse as Social Interaction*, London 1997.

ukazuje przemoc symboliczną w interakcjach kolonizator – skolonizowany, wychwytując zagadnienia tożsamościowe będące reakcją na działanie metropolii (na przykład próba samookreślenia).

Autor proponuje w swojej książce przyjąć perspektywę badania postkolonialnej tożsamości Polaków jako „podmiotu i zarazem przedmiotu, rozwijanego od końca XVIII w. w naszej literaturze i innych formach wypowiedzi: 1) w warunkach rosyjsko-sowieckiej, prusko-niemieckiej i austriackiej dominacji, jak również po jej ustaniu, a także 2) w kontekście polskiej hegemonii na tzw. Kresach Wschodnich”[10]. W ramach tak obranego kierunku refleksji autor postuluje przesunięcie ogniska rozważań z konkretnych, jednostkowych wyborów i zachowań na pewne zależności strukturalne wpisane w sytuację skolonizowania, ze szczególnym uwzględnieniem kulturowych implikacji owej sytuacji. Takie podejście pozwala na uwolnienie się od nacechowanych emocjonalnie określeń (jak np. zdrada, kolaboracja itd.), a także na rozpatrywanie pewnych zjawisk w szerszym, interdyscyplinarnym kontekście, nie tylko historycznym, ale również socjologicznym i psychologicznym. W tak zarysowanej problematyce analizie zostały poddane wybrane dzieła doby romantyzmu, np. *Pan Tadeusz* Adama Mickiewicza, *Sen srebrny Salomei* Juliusza Słowackiego, ale również bliższe współczesności, jak chociażby *Rojsty* Tadeusza Konwickiego czy *Jadąc do Babadag* Andrzeja Stasiuka.

DYSKURS

Skórczewski w swej pracy odnosi się w dużej mierze do dziejów Europy Środkowo-Wschodniej konceptualizowanej z perspektywy postkolonialnej, a przede wszystkim do dyskursu orientalizującego stworzonego jeszcze przez oświeceniowych humanistów i trwającego do dzisiaj[11]. Dominujący model narracji zachodnioeuropejskiej opiera się głównie na opozycji zacofanego, słabo rozwiniętego, biednego, niecywilizowanego Wschodu Europy i rozwiniętego, bogatego, cywilizowanego Zachodu Europy.

Co więcej, opozycja ta, jak podkreśla Skórczewski, powołując się na pracę Larry’ego Wolffa[12], „przyczyniła się w stopniu bezprecedensowym do okrzepnięcia cywilizacyjnej i kulturowej supremacji Zachodu”[13]. „Dzicy ze Wschodu” stanowili odniesienie do własnej tożsamości, tworząc jednocześnie obraz tożsamości wschodnich Europejczyków. Dyskurs nie dotyczył wyłącznie obszaru politycznego, publicystycznego czy literackiego, refleksja ta pojawiła się w wielu opracowaniach historycznych, socjologicznych itp. uznanych zachodnich naukowców. Współcześnie autor naleciałości owego dyskursu dostrzega chociażby w pracach Tony’ego Judta[14] (chętnie cytowanego i czytanego przez część polskiego środowiska nauko-

[10] D. Skórczewski, *Teoria – literatura – dyskurs...*, s. 143.

[11] M.in. przez Fichtego, Herdera, Voltaire’a, Rousseau.

[12] L. Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford 1994.

[13] D. Skórczewski, *Teoria – literatura – dyskurs...*, s. 384.

[14] Zwłaszcza w pracach: T. Judt, *Wielkie złudzenie? Esej o Europie*, przeł. R. Włodek, PWN, Warszawa – Kraków 1998 czy T. Judt, *Historia Europy od roku 1945*, przeł. R. Bartołd, Rebis, Poznań 2008.

wego), zarzucając mu podejście traktujące bezprzedmiotowo społeczeństwa Europy Środkowo-Wschodniej oraz skwapliwie wyciągając cytaty świadczące o stereotypizującej świadomości brytyjsko-amerykańskiego naukowca. Zauważa na przykład: „Z prac tego historyka wyłania się obraz kontynentu, w którym mniejsze narody i grupy etniczne pełnią jedynie funkcję spektatorów zdarzeń rozgrywających się na wielkiej scenie świata bez ich istotniejszego udziału. Zdekolonizowane społeczeństwa naszego subkontynentu regulowane zostają do drugorzędnej roli, a ich pretensje do europejskości ukazane są jako śmieszne”[15].

Z pracy Skórczewskiego wynika, że nie tylko zachodni autorzy mają problem z „Foucaultowską potęgą dyskursu”: język w tej perspektywie to narzędzie władzy, działanie społeczne i medium reprodukcji różnego typu tożsamości, a tym samym wspólnot wyobrażonych[16]. Reprodukowanie polskiego kompleksu niższości, przejawiającego się „ambiwalentnym poczuciem własnej bezwartościowości, przemieszanym z wypatrywaniem akceptacji ze strony innych”[17], zauważa u Marii Janion, analizując jej książkę *Niesamowita Słowiańszczyzna*[18]. Ponadto jak podkreśla Skórczewski: „Diagnoza, postawiona przez nią w rozprawie, opiera się bowiem na kategorii poznawczo pustej i naukowo niewydolnej, której wartość jako współczesnego instrumentu badawczego należy zakwestionować zarówno w kontekście studiów postkolonialnych, jak i współczesnej slawistyki oraz komparatystyki”[19]. Nie rozstrzygając zarzutów autora dotyczących ulegania przez Janion zachodniemu dyskursowi orientalizującemu (zbyt mało miejsca na tego typu polemikę), uważam za zbyt daleko idące wnioski odnoszące się chociażby do sformułowania o interpretowaniu przez autorkę chrześcijaństwa w kategoriach gwałtu na pogańskiej „pierwotnej tożsamości” Polaków czy też „przewartościowania polskiej kultury i historii”. Mało jest osób wśród badaczy kultury polskiej, które mają tak wiele zasług na polu nie tyle przewartościowywania, jak chce autor, ile odsłaniania i „odczarowywania” polskich mitów tożsamościowych, również tych zbudowanych na chrześcijańskich (a raczej katolickich) fantazmatach. Janion tropi odbicia dawnego mitu słowiańskiego w dzisiejszych dyskusjach politycznych, dowodzi, jak często w najprostszych zachowaniach społecznych jesteśmy niewolnikami przeszłości, pokazuje, jak trudno uwolnić się od trwałego kompleksu starej Europy, od której ma nas oddzielać słowiańska, wschodnia i północna inność. Wciąż jesteśmy, jak pisze, „na wschód od Zachodu i na zachód od Wschodu”.

PODSUMOWANIE

Przedstawiona tu książka to nie tylko zbiór studiów o literaturze polskiej oglądanej z perspektywy postkolonialnej, ale również czy raczej przede wszystkim

---

[15] D. Skórczewski, *Teoria – literatura – dyskurs...*, s. 388–389.

[16] R. Wodak, *Critical Discourse Analysis*, w: T.A. van Dijk (red.), *Discourse as Social Interaction. Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*, t. 2, London 1997.

[17] D. Skórczewski, *Teoria – literatura – dyskurs...*, s. 398.

[18] M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wyd. Literackie, Kraków 2006.

[19] D. Skórczewski, *Teoria – literatura – dyskurs...*, s. 418–419.

próba szerszej i pogłębionej interpretacji fenomenów kulturowych zachodzących w Europie Środkowo-Wschodniej. Refleksje autora w tym zakresie z pewnością będą stanowiły przyczynek do dyskusji w środowiskach naukowych.

Ogromną zaletą książki jest jej interdyscyplinarność, czerpanie wiedzy z szeroko rozumianych nauk humanistycznych. Można wręcz powiedzieć, że różne dyscypliny z jednej strony oddziałują na tezy autora, ale z drugiej – książka jest pozycją, z której z pożytkiem skorzystają historycy, psychologowie społeczni, politolodzy czy socjolodzy.

Jowita Wiśniewska
(Uniwersytet Warszawski)